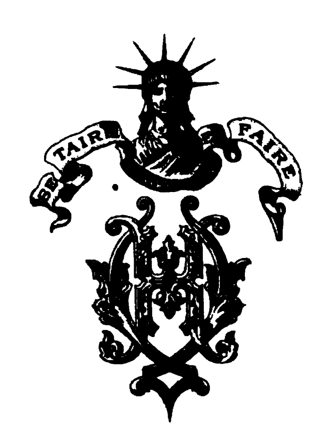

SE TAIRE
FAIRE

SOMME

DE LA

FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS,

PAR

SAINT THOMAS D'AQUIN,

LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,

Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Benè de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomæ doctrinam tanquàm veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare.

(Urb. V, bull. *Laudabilis Deus.*)

TOME DEUXIÈME.



PARIS

LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

1854.

SOMME

CONTRE LES GENTILS

PARIS. — Impr. LA[illegible] ET C[illegible]

Thomas Aquinas, Saint

SOMME

DE LA

FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS,

PAR

SAINT THOMAS D'AQUIN,

LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,

Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Benè de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomæ doctrinam tanquàm veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare

(Urb. V, bull. *Laudabilis Deus*.)

TOME DEUXIÈME.



PARIS

LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

1854

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE II.

CHAPITRE XLVI.

La perfection de l'univers demandait l'existence de quelques natures intelligentes.

Maintenant que nous connaissons la cause de la diversité qui est dans les choses, nous avons à nous occuper de ces choses mêmes qui sont distinctes entre elles, selon que cette question touche à la foi. C'est ce que nous nous sommes proposé en troisième lieu. Nous prouverons d'abord qu'une conséquence du plan adopté par Dieu, pour faire parvenir la créature au plus haut degré possible de perfection, c'était qu'il y eût certaines créatures intelligentes placées au sommet de l'échelle des êtres. Car :

1° L'effet atteint sa plus grande perfection lorsqu'il revient à son

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER SECUNDUS.

CAPUT XLVI.

Quod oportuit, ad perfectionem universi, esse aliquas naturas intellectuales.

Hac igitur exsistente causa diversitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet; quod erat tertium a nobis propositorum. Et ostendemus primo quod, ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quod quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ.

1° Tunc enim effectus maxime perfectus

principe. C'est pourquoi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire, entre tous les mouvements, sont les plus parfaits, parce qu'ils remplissent cette condition. Afin donc que l'universalité des créatures arrive à sa perfection dernière, les créatures doivent nécessairement revenir à leur principe. Or, chacune des créatures et toutes les créatures ensemble reviennent à leur principe, en ce sens qu'elles portent en elles sa ressemblance à raison de leur être et de leur nature, qui les perfectionnent à un certain degré. Il en est de même de tous les effets, dont les plus parfaits sont ceux qui ressemblent davantage à leur cause active. Une maison, par exemple, est très parfaite quand elle est entièrement conforme aux règles de l'art; le feu l'est aussi, lorsqu'il est absolument semblable à son principe générateur. Donc, puisque l'intelligence divine est le principe de la production des créatures, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 23, 24], les créatures ne pouvaient être parfaites sans qu'il y en eût parmi elles quelques-unes qui fussent intelligentes.

2° Une seconde perfection, dans un être, ajoute à la première. Or, si l'on considère comme perfection première d'une chose son être et sa nature, il faudra envisager son opération comme une seconde perfection. Donc il fallait, pour que la perfection de l'univers fût consommée, qu'il renfermât certaines créatures qui se rapprochassent de Dieu, non-seulement par la ressemblance de leur nature, mais encore par leur opération; et cette opération ne peut être qu'un acte de l'intelligence et de la volonté, parce que Dieu n'agit pas d'une autre manière envers lui-même. Donc la perfection dernière de l'univers exigeait qu'il y eût quelques créatures intelligentes.

---

est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulæ et omnes creaturæ, in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quamdam perfectionem habent; sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causæ agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Quum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (c. 23 et 24) ostensum est, necesse fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquæ creaturæ essent intelligentes.

2° Amplius, Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quæ in Deum redirent, non solum secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem; quæquidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

3° Il fallait, pour que les créatures représentassent parfaitement la divine bonté, non-seulement que les êtres fussent bons, mais encore qu'ils concourussent par leur action à la bonté des autres [ch. 14]. Or, un être devient parfaitement semblable à un autre dans son action, non-seulement lorsque cette action est de même espèce, mais encore quand il agit de la même manière. Donc une condition essentielle à la souveraine perfection des choses, c'était l'existence de créatures qui agissent de la même manière que Dieu. Or, nous avons démontré [ch. 23] que Dieu agit par son intelligence et sa volonté. Donc il devait exister des créatures douées d'intelligence et de volonté.

4° La ressemblance de l'effet avec sa cause active se trouve dans la forme que revêt l'effet et qui préexiste dans l'agent; car l'agent produit un être semblable à lui par la forme d'après laquelle il agit. Or, la forme de l'agent passe dans l'effet, tantôt suivant un mode d'existence identique à celui qu'elle a dans le premier : la forme du feu qui est produit, par exemple, conserve le même mode d'existence que la forme du feu qui est son principe générateur; tantôt c'est suivant un mode différent : ainsi, la forme d'une maison, qui est d'une manière intelligible dans l'esprit de l'architecte, se réalise matériellement dans la maison qui existe en dehors de son intelligence. Il est donc évident que la première ressemblance est plus parfaite que la seconde. Or, la perfection de l'universalité des créatures consiste dans la ressemblance avec Dieu, de même que la perfection de toute espèce d'effet consiste dans sa ressemblance avec sa cause active. La souveraine perfection de l'univers demande donc, non-seulement la seconde assimilation avec Dieu, mais encore la première, autant que cela est possible.

3° Adhuc, Ad hoc quod perfecte divinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (c. 45) ostensum est, non solum quod res bonæ fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo, quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (c. 23) quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

4° Amplius, Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus quæ præexsistit in agente; agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu, quandoque secundum eumdem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eumdem essendi habet modum cum forma ignis generantis, quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus, quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quæ est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cujuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio

Or, la forme au moyen de laquelle Dieu produit la créature est une forme intelligible existant en lui-même; car il agit par son intelligence [ch. 23]. Donc il est nécessaire à la souveraine perfection de l'univers qu'il y ait des créatures en qui se trouve exprimée, suivant son être intelligible, la forme de l'intelligence divine; ce qui revient à dire qu'il faut des créatures dont la nature soit d'être intelligentes.

5° Rien n'excite Dieu à produire des créatures, si ce n'est sa seule bonté qu'il veut communiquer aux êtres distincts de lui, selon le mode ou degré de ressemblance qu'il leur donne avec lui-même [liv. I, ch. 40, 41]. Or, la ressemblance d'un être peut se rencontrer dans un autre de deux manières : d'abord quant à l'existence naturelle, et c'est ainsi que la ressemblance du calorique que renferme le feu passe dans l'objet qu'il échauffe; en second lieu, par la connaissance, et, en ce sens, la ressemblance du feu est dans les deux sens de la vue et du toucher. Il était donc indispensable, pour que la ressemblance de Dieu se reproduisît dans les êtres parfaitement et de toutes les manières possibles, que la divine bonté se communiquât à eux par voie de ressemblance, non-seulement quant à l'existence, mais encore quant à la connaissance. Or, une intelligence peut seule connaître la bonté divine. Donc il fallait des créatures intelligentes.

6° Dans toutes les choses convenablement ordonnées, la relation qui existe entre celles qui viennent en second lieu et les dernières imite le rapport qui rattache le premier être aux seconds et aux derniers tout ensemble, bien que cette imitation reste quelquefois incomplète. Or, nous avons établi [liv. I, ch. 25, 51, 54] que Dieu comprend en lui-même toutes les créatures. D'ailleurs, nous avons une image de cette

---

non solum secundam assimilationem creaturæ ad Deum, sed etiam primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis in ipso; est enim agens per intellectum, ut supra (c. 23) ostensum est. Oportet igitur, ad summam perfectionem universi, esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur; et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

5° Item, Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (l. I, c. 40 et 41) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter : uno modo quantum ad esse naturæ, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

6° Adhuc, In omnibus decenter ordinatis, habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem (l. I, c. 25, 51 et 54) quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, et hoc repræsentatur in corporalibus

compréhension dans les créatures, quoiqu'elle ait lieu suivant un mode différent. Ainsi, le corps supérieur comprend et contient toujours l'inférieur; seulement, c'est à raison de l'extension de la quantité, tandis que Dieu contient toutes les créatures simplement et sans extension de quantité. C'est donc afin que les créatures pussent imiter Dieu, même en cette manière de contenir en soi d'autres êtres, qu'il en fit d'intelligentes, lesquelles contiennent les créatures corporelles, non à raison de l'extension de la quantité, mais simplement et intelligiblement; car la chose connue est dans l'être intelligent et se trouve comprise dans son opération intellectuelle.

CHAPITRE XLVII.

Les substances intelligentes sont douées de volonté.

Les substances intelligentes ont nécessairement la faculté de vouloir. En effet :

1° Tous les êtres désirent le bien, puisque le bien c'est, comme les philosophes l'enseignent, ce que tous les êtres recherchent (1). Cet appétit est physique dans ceux qui sont privés de connaissance; c'est en lui obéissant que la pierre tend à descendre en bas. Chez les êtres qui ont une connaissance sensitive, il est animal et se divise en concupiscible et en irascible. Pour ceux qui sont intelligents, cet appétit prend

(1) Omnis ars, omnisque docendi via atque institutio, itemque actio et consilium, bonum aliquod appetere videtur, idcirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiarunt, quod omnia appetunt (Arist. *Ethic.* I, c. 1).

---

creaturis, licet per alium modum; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis, quum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur, nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset, factæ sunt creaturæ intellectuales quæ creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur.

CAPUT XLVII.

Quod substantiæ intellectuales sint volentes.

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes.

1° Inest enim omnibus appetitus boni, quum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt (Ethic. I, c. 1). Hujusmodi autem appetitus, in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum; in his autem quæ cognitionem

le nom d'intellectuel ou de rationnel, et ce n'est autre chose que la volonté. Donc les créatures intelligentes ont une volonté.

2° L'être qui existe par un autre revient à celui qui existe par lui-même comme au premier de tous. C'est pourquoi, conformément à la doctrine du Philosophe, les mobiles qui reçoivent le mouvement se rattachent aux premiers qui se meuvent eux-mêmes (2). il en est de même dans les raisonnements qui ont la forme syllogistique, où les conclusions découvertes à l'aide d'autres propositions rentrent dans les premiers principes connus par eux-mêmes. Or, parmi les substances créées, il s'en trouve qui n'ont pas sur elles-mêmes d'action réfléchie pour déterminer leur opération, mais se laissent pousser par une force naturelle. Tels sont les êtres inanimés, les plantes et les animaux sans raison, privés de la faculté d'agir et de ne pas agir. Donc ils doivent se rattacher à d'autres premiers qui déterminent eux-mêmes leurs opérations. Or, les premiers d'entre les êtres créés sont les substances intellectuelles [ch. 46]. Donc ces substances se portent elles-mêmes à agir. Or, cela est le propre de la volonté, en vertu de laquelle une substance reste maîtresse de son acte, parce qu'elle peut agir ou ne pas agir. Donc les substances intellectuelles créées sont douées de volonté.

3° Le principe de toute opération est la forme en vertu de laquelle

(2) Id autem quod movet est duplex. Aut enim non per seipsum movet, sed per aliud, quod quidem id motu ciet quod movet, aut per se movet. Et hoc, aut primum post ultimum, aut per plura media movet; ut baculus movet lapidem, et movetur a manu, quæ quidem ab homine motu cietur. At is non ulterius ex eo movet, quia ab alio ipse motu cietur. Utrumque igitur movere dicimus, et ultimum moventium, et etiam primum : sed magis primum. Hoc enim ultimum movet, sed ultimum, primum non movet. Et sine primo quidem, ultimum non movebit : sine vero hoc, primum movere potest. Baculus enim, si homo non moveat, non movebit. Si igitur omne quod movetur, ab aliquo moveri necesse est, et aut ab eo quod movetur ab alio, aut ab eo quod non movetur ab alio, et si ab eo movetur quod ab alio motu cietur, movens aliquod esse primum, quod non ab alio moveatur, necesse est, etc. (Arist. *Phys.* VIII, c. 5).

---

sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem; in his vero quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

2° Adhuc, Id quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, tanquam in prius; unde, et secundum Philosophum (Physic. VIII, c. 5), mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa; in syllogismis etiam, conclusiones, quæ sunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia, quæ sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ, sicut inanimata, plantæ et animalia bruta; non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio ad alia prima quæ seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales, ut supra (c. 46) ostensum est. Hæ igitur substantiæ se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus utpote in ipsa

un être est en acte, puisque tout agent agit en tant qu'il est actuellement en acte. Donc il doit y avoir conformité entre le mode de la forme et celui de l'opération, qui est une conséquence de la forme. Donc la forme qui n'a pas son principe dans l'être même qui agit par son moyen a pour effet une opération dont l'agent n'est pas le maître. Si, au contraire, il exsite une certaine forme qui trouve son principe dans l'être qui opère par elle, celui-ci conservera son domaine sur l'opération même qui s'ensuivra. Or, les formes physiques, qui ont pour conséquences des mouvements et des opérations purement physiques, n'existent pas par les êtres qui en sont revêtus, mais sont produites en totalité par des agents extérieurs, puisque, en vertu de sa forme naturelle, chaque chose a l'être [ou l'existence] dans sa nature. Or, rien ne peut être la cause de sa propre existence; et par conséquent les êtres mus naturellement ne se meuvent pas eux-mêmes : par exemple, un objet pesant ne s'imprime pas à lui-même un mouvement de haut en bas, mais il le reçoit du principe générateur qui lui a donné sa forme. Il en faut dire autant des animaux sans raison : ils ne trouvent pas en eux-mêmes les formes qui se produisent dans les sens ou l'imagination et qui leur donnent le mouvement; mais ils les reçoivent des objets extérieurs et sensibles qui agissent sur l'un des sens, et le jugement qu'ils en portent n'est qu'une appréciation naturelle (3). C'est pourquoi, bien qu'on les considère comme se mouvant en quelque sorte eux-mêmes, parce qu'une partie fait en eux l'office de moteur et que l'autre reçoit le mouvement, l'action de mouvoir ne vient ce-

(3) C'est-à-dire un résultat nécessaire de l'instinct.

existens, agere et non agere. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

3° Amplius, Principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, quum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quæ sit ab eo qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. Formæ autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, quum per formam naturalem unumquodque habeat esse in sua natura; nihil autem potest sibi esse causa essendi; et ideo quæ moventur naturaliter, non movent seipsa; non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis, formæ sensatæ vel imaginatæ moventes non sunt adinventæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus quæ in sensum agunt et dijudicatæ per naturalem æstimationem; unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura; in quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; in quantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex

pendant pas d'eux, mais en partie des objets extérieurs qui affectent les sens, et en partie de la nature (4). En effet, de ce que l'appétit met leurs membres en mouvement, on dit qu'ils se meuvent eux-mêmes, et ils ont cela de plus que les êtres inanimés et les plantes. Mais, parce que l'action de désirer est pour eux une conséquence nécessaire des formes reçues par les sens et par l'appréciation naturelle [ou nécessaire, comme effet mécanique], il ne sont pas à eux-mêmes leur cause motrice. D'où il suit qu'ils n'ont aucun domaine sur leurs actes. Or, la forme saisie par l'intelligence, et au moyen de laquelle la substance intellectuelle opère, procède de l'intelligence même; car c'est elle qui la conçoit et la raisonne, pour ainsi dire. Nous en avons la preuve dans la forme d'un objet d'art que l'ouvrier conçoit, combine, et en vertu de laquelle il opère. Donc les substances intellectuelles se portent d'elles-mêmes à leurs opérations, comme ayant domaine sur elles. Donc elles ont une volonté.

4° Il doit exister une proportion entre l'actif et le passif, la puissance motrice et le mobile. Or, il y a entre la faculté de saisir une chose, qui est propre aux êtres doués de connaissance, et la vertu appétitive, le même rapport qui existe entre la puissance motrice et le mobile; car l'objet que saisit un sens, ou l'imagination, ou l'intelligence, meut l'appétit intellectuel ou l'animal. Seulement, l'appréhension intellectuelle n'est pas limitée aux choses individuelles, mais elle embrasse les généralités. C'est ce qui fait dire au Philosophe que l'intelligence est possible, en ce sens qu'elle peut devenir tout (5).

(4) C'est-à-dire de leur organisation spécifique.

(5) Intellectus ex actu et potentia constituitur, atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat..... Rursus dicamus, animam ipsam ea universa quodammodo esse quæ sunt : nam ea quæ sunt, aut intelligibilia sunt, aut sensibilia, etc. (Arist. *De anima*, III, c. 5 et 8).

---

formis acceptis per sensum et judicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quod moveantur; unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur. Substantiæ igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suæ operationis dominium; habent igitur voluntatem.

4° Item, Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile; nam conprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quædam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit (de Anima, III, c. 5 et 8) quod *est quo est omnia fieri*. Appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit (Ethic. III, c. 4) quod est possibilium et impossibilium. Substantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

Donc l'appétit de la substance intellectuelle s'étend à tout. Or, c'est le propre de la volonté de s'étendre à tout ; c'est pourquoi Aristote dit qu'elle a pour objet le possible et l'impossible (6). Donc les substances intelligentes ont une volonté.

CHAPITRE XLVIII.

Les substances intelligentes ont le libre arbitre.

Il résulte clairement de ce que nous venons de dire que les substances en question jouissent du libre arbitre dans leurs opérations. En effet :

1° Ce qui nous démontre avec évidence qu'elles ont le libre arbitre, c'est qu'elles portent sur les opérations auxquelles elles doivent se livrer un jugement qui s'appuie sur une connaissance acquise par l'intelligence. Or, elles ont nécessairement la liberté si elles restent maîtresses de leurs actes, comme nous l'avons prouvé [ch. 47]. Donc elles agissent avec le libre arbitre.

2° Cela est libre qui est cause de soi-même. Donc ce qui n'est pas pour soi-même la cause qui le fait agir n'est pas libre dans son action. Or, tout être qui n'entre en mouvement et n'agit qu'autant qu'il est mû par un autre n'est pas à lui-même la cause de son action. Donc

(6) Consilium non est eorum quæ fieri non possunt..... Voluntas autem etiam eorum est quæ contingere nemini possunt : verbi gratia, immortalitatis. Præterea voluntas etiam ad ea pertinet quæ nullo modo is qui vult per se agere possit. At nemo talium rerum consilium capit, sed earum duntaxat, quas per se effici posse arbitratur (*Ethic.* III, c. 4). — Si la volonté a quelquefois pour objet l'impossible, c'est que l'intelligence le considère comme possible, ou absolument par erreur, ou sous condition, en sorte qu'elle veut telle chose dans l'hypothèse où cette chose pourra se réaliser.

CAPUT XLVIII.

Quod substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrii.

Ex hoc autem apparet quod prædictæ substantiæ sunt liberi arbitrii in operando.

1° Quod enim arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (c. 47). Sunt igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrii in agendo.

2° Item, Liberum est quod sui causa est ; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibiipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in

ces êtres seuls agissent avec liberté qui se meuvent eux-mêmes; et seuls ils agissent en vertu d'un jugement. En effet, l'être qui se meut lui-même se divise en moteur et en sujet du mouvement. Le sujet du mouvement est l'appétit qui est mû par l'intelligence, l'imagination ou les sens, auxquels il appartient de juger. Donc il n'y a parmi ces êtres que ceux qui se meuvent eux-mêmes en portant un jugement qui jugent librement. Or, il n'est aucune puissance qui, en jugeant, se porte elle-même à ce jugement sans réfléchir sur son acte; car si elle en vient d'elle-même à ce point, elle doit connaître le jugement qu'elle forme, et l'intelligence seule en est capable. Donc les animaux sans raison sont libres, en quelque manière, dans leurs mouvements ou actions, mais non dans leurs jugements. Les êtres inanimés, qui se laissent uniquement mouvoir par d'autres, n'ont ni actions ni mouvements libres; mais les intelligences ont la liberté, non-seulement dans leurs actions, mais encore dans leurs jugements; et c'est en cela que consiste le libre arbitre.

3° La forme appréhendée [ou saisie] devient principe moteur en tant qu'elle est saisie comme quelque chose de bien ou de convenable; car l'action extérieure des êtres qui se meuvent eux-mêmes procède du jugement, qui prononce au moyen de cette forme que telle chose est bonne ou convenable. Si donc l'être qui juge se porte lui-même à cette opération, il doit nécessairement se mouvoir ainsi au moyen d'une forme plus relevée appréhendée par lui. Et cette forme ne peut être que la raison [ou notion générale] du bien ou de la convenance, en vertu de laquelle il porte son jugement sur toute chose déterminée bonne ou convenable. Donc aucun être ne se porte de lui-même à juger, à moins de saisir la raison commune du bien ou de la conve-

---

agendo habent, et hæc sola judicio agunt; nam movens seipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est judicare. Horum igitur hæc sola libere judicant, quæcumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cognoscat; quodquidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi judicii; inanimata autem, quæ solum ab aliis moventur, neque liberæ actionis sunt nec motus; intellectualia vero, non solum liberæ actionis, sed etiam liberi judicii; quod est liberum arbitrium habere.

3° Adhuc, Forma apprehensa est principium movens, secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis; actio enim exterior, in moventibus seipsa, procedit ex judicio quo judicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam prædictam. Si igitur judicans ad judicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad judicandum; quæquidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti judicatur. Illa igitur

nance. Or, cette faculté n'appartient qu'à ceux qui sont doués d'intelligence. Donc il n'y a que les êtres intelligents qui sont à eux-mêmes la cause motrice qui les pousse, non-seulement à agir, mais encore à juger. Donc ils jugent seuls, librement ; ce qui n'est autre chose que jouir du libre arbitre.

4° La conception universelle ne peut avoir pour conséquence un mouvement et une action sans une appréhension particulière, qui intervienne comme moyen, parce que le mouvement et l'action ont pour terme le particulier. Or, l'intelligence est naturellement disposée à saisir l'universel. Donc la condition essentielle pour que l'appréhension de l'intelligence soit suivie d'un mouvement ou d'une action quelconque, c'est que sa conception universelle s'applique à des objets particuliers. Or, l'universel contient en puissance une multitude d'êtres particuliers. Donc la conception intellectuelle peut s'appliquer à plusieurs et à diverses choses. Donc le jugement que porte l'intelligence sur ce qui peut être soumis à une action n'est pas limité à un objet unique. Donc tous les êtres intelligents ont le libre arbitre.

5° Certains êtres ne sont pas libres dans leurs jugements, ou parce qu'ils sont totalement privés de la faculté de juger : tels sont ceux qui n'ont aucune sorte de connaissance, comme les pierres et les plantes ; ou parce que leur jugement est limité par leur nature à un objet unique, ainsi que cela a lieu pour les animaux sans raison ; car c'est par une estimation naturelle que la brebis voit dans le loup un ennemi dangereux et, par suite de ce jugement, cherche à l'éviter. Il en est de même des autres. Donc tout être qui porte sur les choses qu'il doit faire un jugement qui n'est pas déterminé à un seul objet est

sola se ad judicandum movent quæ communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se, non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent; sola igitur ipsa sunt libera in judicando ; quod est liberum arbitrium habere.

4° Amplius, A conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione ; eo quod motus et actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quæcumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum ; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5° Præterea, Judicii libertate carent aliqua, vel propter hocquod nullum habent judicium, sicut quæ cognitione carent, ut lapides et plantæ ; vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia ; naturali enim æstimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum ; similiter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Ha-

nécessairement en possession du libre arbitre. Or, tous les êtres intelligents sont dans cette condition; car l'intelligence saisit non-seulement tel ou tel bien particulier, mais aussi le bien pris dans son sens général. C'est pourquoi, puisque l'intelligence meut la volonté au moyen de la forme qu'elle a saisie, et que d'ailleurs il doit y avoir une proportion entre le moteur et le sujet du mouvement, la volonté de la substance intelligente ne sera déterminée par la nature qu'au bien pris en général. Donc la volonté pourra être inclinée, sans en être empêchée par aucune détermination naturelle en sens contraire, vers tout ce qui s'offrira à elle comme un bien. Donc tous les êtres intelligents ont une volonté libre, qui tire son origine du jugement intellectuel. C'est précisément ce qui constitue le libre arbitre, que l'on définit : un jugement libre de la raison.

CHAPITRE XLIX.

La substance intelligente n'est pas un corps.

Nulle substance spirituelle n'est un corps. Cette vérité se trouve déjà démontrée par ce qui précède. En effet :

1° Aucun corps ne contient quelque chose qu'en vertu d'une mesure proportionnelle de quantité. D'où il suit que s'il renferme un tout dans sa totalité, il contient aussi la partie dans une de ses par-

---

jusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune; unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod diffinitur *liberum de ratione judicium*.

CAPUT XLIX.

Quod substantia intellectualis non sit corpus.

Ex præmissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

1° Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde, et si (in) se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum (in) se toto intelligat et comprehendat totum et par-

ties, la plus étendue dans la plus grande, la plus petite dans la moins considérable. Or, l'intelligence comprend la chose qu'elle connaît sans mesure proportionnelle de quantité, puisqu'elle connaît et comprend dans sa totalité le tout et la partie, les êtres les plus grands et les plus petits à raison de leur quantité. Donc aucune substance intelligente n'est un corps.

2° Il n'est pas de corps qui puisse revêtir la forme substantielle d'un autre corps, sans être dépouillé de sa propre forme par quelque altération [ou corruption]. Or, l'intelligence n'est pas sujette à la corruption; mais elle se perfectionne plutôt en recevant les formes de tous les corps. En effet, ce qui la perfectionne, c'est la connaissance qu'elle acquiert. Or, elle connaît, parce qu'elle a en elle les formes des objets connus. Donc aucune substance intelligent n'est un corps.

3° Le principe de la diversité des individus d'une même espèce est la division de la matière à raison de la quan ité; car la forme de ce feu ne diffère de la forme de tel autre que parce que le feu se trouve dans les diverses parties entre lesquelles la matière se divise; ce qui ne peut arriver que par une division de la quantité, sans laquelle la substance reste indivisible. Or, ce qu'un corps reçoit, il le reçoit uniquement à raison de la division de la quantité. Donc le corps ne reçoit la forme qu'autant qu'elle est individualisée. Si donc l'intelligence était un corps, les formes des choses intelligibles ne s'y trouveraient pas sans être individualisées. Or, l'intelligence connaît les êtres au moyen de leurs formes, qui sont en elle. Donc, en ce cas, l'intelligence ne saisit pas l'universel, mais seulement le particulier; ce qui est évidemment faux. Donc aucune intelligence n'est un corps.

4° Tout être agit d'une manière conforme à son espèce, parce que

---

tem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

2° Amplius, Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum; perficitur enim intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

3° Adhuc, Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem; forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt, nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatæ. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia; quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

4° Item, Nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium

la forme de chacun est le principe de son action. Si donc l'intelligence est un corps, son action ne s'exercera pas sur d'autres substances que des corps. Donc elle ne connaîtra que des corps. Or, cette conséquence est d'une fausseté manifeste; car nous connaissons beaucoup d'êtres qui n'ont rien de corporel. Donc l'intelligence n'est pas un corps.

5° Si la substance intelligente est un corps, ce corps est fini on infini. Or, ainsi que le prouve le Philosophe, il ne peut exister de corps qui soit actuellement infini (1). Donc, si l'on veut que cette substance soit corporelle, elle est un corps fini. Or, il y a là une impossibilité ; car aucun corps fini n'est susceptible d'une puissance infinie, comme nous l'avons démontré [liv. I, c. 13], et l'intelligence a pour connaître une puissance qui est en quelque manière infinie; car en ajoutant toujours aux nombres, elle en saisit une infinité d'espèces, et il en est de même des espèces des figures et des proportions. Elle connaît également l'universel, qui est virtuellement infini, à raison de son éten-

(1) Nos si sit in sensibilibus, de quibus agere instituimus, infinitum corpus incremento, necne, consideramus ac perscrutamur. Si igitur logice consideremus, ex hisce videbitur infinitum non esse. Nam si ratio corporis est superficie terminatum esse, non erit infinitum ullum aut intelligibile aut sensibile corpus... Sed si magis naturaliter contemplabimur, ex hisce quæ deinceps dicentur, nullum infinitum corpus in ratione rerum esse videbitur, nec enim compositum esse potest, nec simplex. Compositum igitur corpus nullum est infinitum, si elementa multitudine sunt finita..... At vero neque potest infinitum corpus unum ac simplex esse, aut simpliciter, aut (ut quidam inquiunt) id quod est præter elementa, ex quo hæc generant... Ex his autem patebit, infinitum sensibile corpus in ratione rerum esse omnino non posse; omne namque sensibile corpus aptum est alicubi esse, atque locus est quidam cujusque, etc. (Arist. *Phys.* III, c. 5).

Omne corpus aut finitum aut infinitum esse necesse est, et si infinitum est, aut similium aut dissimilium partium esse. Et si dissimilium partium est, aut ex finitis specie, aut ex infinitis constare. Patet igitur ex infinitis constare non posse, nam si primi motus finiti sunt, species quoque simplicium corporum finitas esse necesse est..... At vero si infinitum ex infinitis erit, et quamque partium infinitam esse necesse est..... Præterea loca quoque ipsarum magnitudine infinita esse necesse est : quare et motus omnium infinitos esse. Hoc autem esse nequit..... At corpus est id quod omni ex parte dimensionem habet. Quare qui fieri potest ut plura quidem sint dissimilia, unumquodque autem ipsorum sit infinitum? Omni enim ex parte quodque infinitum esse oportet (Arist. *De Cælo*, I, c. 7).

---

agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligit nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum ; intelligimus enim multa quæ non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

5° Adhuc, Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum aut infinitum ; corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in tertio Physicorum (c. 5) et primo Cœli (c. 7) probatur ; est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (l. I, c. 13) probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo ; in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum ; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum ; continet

due, puisqu'il contient les individus qui sont infinis en puissance. Donc l'intelligence n'est pas un corps.

6° Deux corps ne peuvent se contenir l'un l'autre, puisque le contenant est plus grand que le contenu. Or, deux intelligences se contiennent et se comprennent réciproquement, lorsqu'elles se connaissent l'une l'autre. Donc l'intelligence n'est pas un corps.

L'action d'un corps ne se réfléchit jamais sur l'agent; car Aristote prouve que nul corps ne se meut lui-même, si ce n'est par l'une de ses parties, en sorte que l'une devienne un moteur, et que l'autre reçoive le mouvement (2). Or, l'intelligence se réfléchit sur elle-même lorsqu'elle agit; car elle se connaît elle-même, non-seulement dans l'une de ses parties, mais dans son tout. Donc elle n'est pas corporelle.

8° L'acte d'un corps ne se termine pas à son action, de même qu'un mouvement n'a pas le mouvement pour terme, ainsi que le Philosophe l'enseigne (3). Or, l'action d'une substance intelligente se termine à son action. En effet, l'intelligence, de même qu'elle connaît une chose, connaît aussi qu'elle connaît, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini. Donc la substance intellectuelle n'est pas un corps.

(2) Omne quod movetur ab aliquo moveatur necesse est. Si igitur in se non habeat principium motus, ab alio patet ipsum moveri. Si in se habeat, accipiatur ipsum AB, quod quidem moveatur non ex eo quia quid sui cietur. Primum igitur, AB putare a se moveri, quia et totum ab externo nullo movetur, simile est atque si quis cum ipsum DG movet ipsum GF, simulque cum eo movetur, ipsum DGF a seipso moveri putaret, quia non percipit utrum ab utro moveatur, utrum DG a GF, an GF ab ipso DG. Deinde quod a seipso movetur, id nunquam ex eo moveri desinet quia aliquid aliud stetit, moverique cessavit. Igitur si quid ex ipso moveri desinit quia quippiam aliud stetit, id ab alio moveatur necesse est. Hoc enim patefacto, omne quod movetur, ab aliquo moveatur necesse est (Arist. *Phys*. VII, c. 1).

Voyez aussi la note 1 du ch. 65.

(3) In substantia motus non est, propterea quod nihil substantiæ contrarium est. At neque in hisce quæ sunt ad aliquid : altero enim subeunte mutationem, alterum mutationem non subiens vere dici potest : quare motus ipsorum per accidens est. Neque item agentis est motus ac patientis, neque moventis ac ejus quod movetur : quia motus non est motus, neque generationis est generatio, neque omnino mutationis mutatio (Arist. *Phys*. V, c. 2).

---

enim individua, quæ sunt potentia infinita. Non est igitur intellectus corpus.

6° Amplius, Impossibile est duo corpora se invicem continere, quum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Intellectus igitur non est corpus.

7° Item, Nullius corporis actio reflectitur super agentem; ostensum est enim, in septimo Physicorum (c. 1) et octavo (c. 4), quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars ejus sit movens, alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

8° Adhuc, Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in quinto Physicorum (c. 2) probatum est. Actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelli-

C'est pour cette raison que la Sainte-Écriture appelle les substances intellectuelles des *esprits*, expression dont elle se sert pour signifier que Dieu est incorporel, ainsi que nous le prouve cette parole : *Dieu est esprit* [Joan. IV, 24]. Il est dit aussi : *La sagesse divine a en elle l'esprit d'intelligence* [*Sap.* VII, 22], qui comprend tous les esprits intelligibles.

Cette démonstration renverse l'erreur des anciens philosophes naturalistes [ou rationalistes] dont parle Aristote (4), qui n'admettaient pas d'autres substances que les corps. Ils regardaient, par conséquent, l'âme comme un corps composé de feu, d'air, d'eau, ou de quelque chose de semblable. Il s'en est trouvé qui essayèrent de faire passer cette opinion dans la doctrine chrétienne. Ceux-là disaient que l'âme est un corps fait à la ressemblance de la figure du corps extérieur (5).

(4) Aristote, dans le 2e chapitre du 1er livre de l'*Ame*, qu'il serait trop long de reproduire, expose les sentiments divers des anciens philosophes sur cette substance. Selon Démocrite et Leucippe, ce n'est autre chose que le feu et le calorique, et elle est de forme ronde, parce que cette forme est celle qui rend plus facile la pénétration des corps. Les Pythagoriciens la croyaient composée de tous les corpuscules qui s'agitent et voyagent dans l'air, parce qu'ils lui attribuaient la propriété de se mouvoir seule. L'opinion d'Anaxagore se rapproche de la précédente ; cependant il paraît établir une distinction entre l'âme et l'intelligence. Quant à Empédocle : « Ex elementis quidem universis ipsam constare censet, tamen et unumquodque istorum animam esse putat. Dicit enim : Terram namque terra, lympha cognoscimus undam, ætheraque æthere ; sane ignis dignoscitur igne ; sic et amore amor, ac tristi discordia lite. Eodem et Plato modo animam in *Timæo* ex elementis constare censet ; simili namque ejus quoque sententia cognoscitur simile, et res ipsæ ex principiis sunt. » — Selon Thalès, l'âme est un moteur qui participe à la nature de l'aimant. Diogène la confond avec l'air et la regarde comme le principe universel. Critias prétend la trouver dans le sang, qui est le principe de la sensibilité. Toutes les autres opinions reviennent à celles-là ou ne les modifient que très légèrement.

(5) Saint Augustin attribue cette opinion à Tertullien. — Tertullianus, sicut scripta ejus indicant, animam dicit immortalem quidem, sed eam effigiatum corpus esse contendit ; neque hanc tantum, sed ipsum etiam Deum corporeum esse dicit, licet non effigiatum. Nec tamen hinc hæreticus dicitur factus. Posset enim quoquo modo putari ipsam naturam substantiamque divinam corpus vocare ; non tale corpus cujus partes aliæ majores aliæ minores valeant vel debeant cogitari, qualia sunt omnia quæ proprie dicimus corpora, quamvis de anima tale aliquid sentiat ; sed potuit, ut dixi, propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animæ qualitas, sed ubique totus, et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura

---

gere ; et sic in infinitum. Substantia igitur intellectus non est corpus.

Hinc est quod sacra Scriptura substantias intellectuales Spiritus nominat ; per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud : *Spiritus est Deus* (*Joann.* IV, 24). Dicitur autem : *Est enim in illa* (scilicet divina sapientia) *spiritus intelligentiæ* (*Sap.* VII, 22), qui capiat omnes Spiritus intelligibiles.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, de quibus Aristoteles (de Anima, I, c. 2), qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant ; unde et animam credebant esse corpus, vel ignem, vel aerem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi ; quamquidem opinionem in fidem christianam quidam inducere conati sunt, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum.

CHAPITRE L.

Les substances intellectuelles sont immatérielles.

Nous voyons par là que les substances intellectuelles sont immatérielles. En effet :

1° Tout ce qui est composé d'une matière et d'une forme est un corps; car la matière ne peut revêtir des formes diverses qu'à raison de ses diverses parties. Cette diversité de parties ne peut exister dans la matière, si ce n'est parce qu'il résulte des dimensions qui lui sont inhérentes qu'une matière commune se divise en plusieurs; car si l'on fait disparaître la quantité, la substance devient indivisible. Or, nous avons prouvé [ch. 49] que nulle substance intelligente n'est corporelle. Donc elle n'est pas non plus composée d'une matière et d'une forme.

2° De même que l'homme n'existe pas à moins d'être individualisé, de même aussi il n'y a pas de matière sans telle matière déterminée. Donc toute chose qui subsiste, en tant qu'elle est composée d'une matière et d'une forme, est composée d'une matière et d'une forme qui sont individualisées. Or, l'intelligence ne peut être composée d'une matière et d'une forme individualisées; car les espèces des choses que l'intelligence saisit deviennent actuellement intelligibles, parce qu'elles

atque substantia immutabiliter permanet (*De hæresibus*, n. 86). — Ille (Tertullianus) sicut animam, ita etiam Deum corporeum esse contendit (*De anima et ejus origine*, lib. II, c. 9).

CAPUT L.

Quod substantiæ intellectuales sunt immateriales.

Ex hoc autem apparet quod substantiæ intellectuales sunt immateriales

1° Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus; diversas enim formas materia nonnisi secundum diversas partes recipere potest; quæquidem diversitas partium in materia esse non potest, nisi secundum quod, per dimensiones in materia exsistentes, una communis materia in plures dividitur; subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (c. 49) quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

2° Amplius, Sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. Quidquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali; species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur; secundum

sont abstraites de la matière individuelle. Par là même qu'elles deviennent actuellement intelligibles, elles font une même chose avec l'intelligence; d'où il suit que l'intelligence doit être indépendante de la matière individuelle. Donc la substance intellectuelle n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

3° L'action de tout être composé d'une matière et d'une forme n'a pas son principe uniquement dans la forme ou seulement dans la matière, mais elle appartient au composé; car l'action s'attribue à l'être [en tant que tel]. Or, l'être de ce qui est composé se trouve constitué par la forme (1); d'où il résulte que le composé agit au moyen de la matière et de la forme. Si donc la substance intelligente est composée d'une matière et d'une forme, connaître sera l'action de l'être composé lui-même. Or, un acte a pour terme quelque chose qui ressemble à l'agent; c'est pourquoi le composé qui est principe générateur ne produit pas la forme, mais un être composé. Si donc l'action de connaître appartient à l'être composé, il ne pourra connaître ni la matière ni la forme, mais seulement le composé : conséquence qui est d'une fausseté évidente. Donc la substance intellectuelle n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

4° Les formes des objets sensibles existent dans l'intelligence d'une manière plus parfaite que dans les choses sensibles elles-mêmes; car elles y sont plus simples et s'appliquent ainsi à un plus grand nombre d'êtres. L'intelligence, en effet, connaît tous les hommes au moyen

(1) En disant que l'*être* ou l'existence de ce qui est composé lui est conféré par la forme, saint Thomas énonce une vérité qu'il développera plus loin (ch. 54). En effet, la matière ne peut subsister seule et par elle-même; il lui faut nécessairement une forme sans laquelle elle ne saurait être individualisée, et par conséquent, arriver à l'existence. Pour tout être composé d'une matière et d'une forme, la forme est, selon l'expression du saint Docteur, le principe de l'existence, parce qu'elle est le complément de la substance, dont l'actualité est l'existence elle-même.

---

autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu; unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

3° Adhuc, Actio cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formæ nec tantum materiæ, sed compositi; ejus enim est agere cujus est esse; esse autem est compositi, per formam, unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti; unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

4° Item, formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem

d'une seule forme intelligible de l'homme. Or, la forme qui se réalise parfaitement dans la matière détermine tel *être* actuel [ou tel mode d'existence], par exemple, le feu ou bien une couleur particulière. Si, au contraire, elle ne détermine pas un objet à être tel [et non pas autre], elle n'est qu'imparfaitement en lui. C'est ainsi que se trouve dans l'air qui la transmet la forme d'une couleur, ou encore, la vertu ou puissance active du premier agent dans l'instrument qu'il emploie. En supposant donc que l'intelligence soit composée d'une matière et d'une forme, les formes des choses saisies par elle feront qu'elle sera actuellement revêtue de la nature même des objets qu'elle connaît; ce qui aboutit directement à renouveler l'erreur d'Empédocle, qui prétendait que l'âme connaît le feu par le feu, la terre au moyen de la terre, et ainsi du reste : système dont l'absurdité est visible (2). Donc la substance intellectuelle n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

5° Tout ce qui est dans un être y est suivant la manière d'être du sujet. Si donc l'intelligence est composée d'une matière et d'une forme, les formes des êtres seront matériellement en elle, de même qu'elles existent en dehors de l'âme. Puis donc qu'en dehors de l'âme elles ne sont pas actuellement intelligibles, elles ne le seront pas non plus lorsqu'elles existeront dans l'intelligence.

6° Les formes des êtres entre lesquels il y a contrariété ne sont elles-mêmes contraires qu'en vertu de l'existence qu'elles ont dans la ma-

(2) Empedocles ex elementis universis ipsam (animam) constare censet, tamen et unumquodque istorum animam esse putat. Dicit enim : Terram namque terra, lympha cognoscimus undam, æthera que æthere; sane ignis dignoscitur igne : sic et amore amor, ac tristi discordia lite. Eodem et Plato modo animam in *Timæo* ex elementis constare censet, simili namque ejus quoque sententia cognoscitur simile (Arist. *De anima*, I, c. 2).

---

perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem vel coloratum ; si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ qualis est quod intelligitur; et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis; quod patet esse inconveniens. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

5° Præterea, Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

6° Item, Formæ contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ; unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariæ ; sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud

tière; c'est pourquoi elles s'excluent mutuellement. Tant qu'elles n'existent que dans l'intelligence, cette contrariété n'existe pas; mais l'un des contraires est bien plutôt la raison intelligible de l'autre, parce qu'on les connaît l'un par l'autre. Donc elles n'ont pas un *être* matériel dans l'intelligence. Donc l'intelligence n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

7° La matière ne reçoit une forme nouvelle qu'en vertu d'un mouvement ou d'un changement. Or, de ce que l'intelligence reçoit certaines formes, il n'en résulte pas pas pour elle un mouvement; mais c'est plutôt en conservant le repos qu'elle se perfectionne et parvient à connaître, tandis que le mouvement met obstacle à sa connaissance. Les formes des êtres ne sont donc pas reçues dans l'intelligence comme dans une matière ou un objet matériel, et, conséquemment, les substances intellectuelles sont immatérielles aussi bien qu'incorporelles.

C'est ce qui fait dire à saint Denys : « Toutes les substances intellec-« tuelles sont émanées des rayons de la divine bonté, et la connais-« sance que nous en avons nous les représente comme incorporelles « et immatérielles » (3).

(3) Age ergo, jam ad ipsum nomen boni progrediamur, quod exempte ab omnibus divinitati supra divinitatem attribuunt theologi, vocantes, ut arbitror, bonitatem ipsam essentiam divinam, divinitatis originem : et quia sic essentia sua bonus est Deus, ut tanquam substantiale bonum, bonitatem in omnia porrigat. Quemadmodum enim sol ille noster, non cogitatione aut voluntate, sed eo ipso quod est, illuminat universa quæ quoquo modo lucis ejus sunt capacia; sic etiam ipsum bonum (quod non secus præstat soli quam primæva species imagini obscuræ) ipsamet substantia sua rebus omnibus, pro cujusque captu, totius bonitatis suæ radios effundit. His constiterunt omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ et virtutes et operationes; horum virtute sunt, vitamque habent sempiternam et indeficientem, ab omni corruptione ac morte et materia generatione que liberæ, necnon ab instabili fluxaque quæ in diversa diversimode fertur permutatione semotæ, et tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur, et ut mentes *supermundialiter* intelligunt (χαὶ ὡς νόες ὑπερχοσμίως νοοῦσι), atque propriis rerum rationibus illustrantur, rursumque in ea quæ illis cognata sunt sua munera derivant (S. Dionys., *De divin. nomin.*, c. 4).

---

cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu; ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

7° Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur et intelligit; impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formæ in intellectu sicut in materia vel in re materiali; unde patet quod substantiæ intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeæ.

Hinc est quod Dionysius dicit : « Propter divinæ bonitatis radios, substiterunt « intellectuales omnes substantiæ, quæ, « sicut incorporales et immateriales, omnes « intelliguntur. » (De Divin. Nomin., c. 4).

CHAPITRE LI.

Les substances intellectuelles ne sont pas des formes matérielles, mais subsistantes.

On peut établir, par les mêmes raisons, que les natures intellectuelles sont des formes subsistantes, et non des formes qui existent dans la matière, comme si leur *être* [ou existence] dépendait de cette dernière. En effet :

1° Les formes qui, considérées en elles-mêmes, dépendent de la matière, n'ont pas d'existence propre, mais les êtres composés existent par elles. Si donc les natures intellectuelles étaient des formes de cette espèce, il s'ensuivrait qu'elles auraient un *être* matériel, de même que si elles étaient composées d'une nature et d'une forme.

2° Les formes qui ne subsistent pas par elles-mêmes ne peuvent pas non plus agir par elles-mêmes; mais les composés agissent par leur moyen. Si donc les natures intellectuelles étaient des formes qui eussent ce caractère, il faudrait dire qu'elles sont incapables de connaître, et que cette action appartient aux êtres qui sont composés de ces natures et de la matière. Par conséquent, l'intelligence serait composée d'une matière et d'une forme; ce qui a été démontré impossible [ch. 50].

3° Si l'intelligence était une forme résidant dans la matière et non subsistante par elle-même, il en résulterait que la matière serait susceptible de ce que l'intelligence reçoit; car les formes dont l'*être* est

---

CAPUT LI.

Quod substantiæ intellectuales non sunt formæ materiales, sed subsistentes.

Per eadem ostenditur quod naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem exsistentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat.

1° Formæ enim secundum se a materia dependentes non ipsæ proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturæ intellectuales essent hujusmodi formæ, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositæ.

2° Adhuc, Formæ quæ per se non subsistunt non possunt per se agere; agunt autem composita per eas. Si igitur naturæ intellectuales hujusmodi formæ essent, sequeretur quod non intelligerent, sed composita ex eis et materia; et sic intellectus esset compositus ex materia et forma; quod est impossibile, ut ostensum est [c. 50].

3° Amplius, Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu

inhérent à la matière ne reçoivent rien de ce que la matière ne peut recevoir. Donc, puisque l'intelligence ne reçoit pas les formes de la même manière que les reçoit la matière, l'intelligence ne peut être une forme matérielle.

4° Cette proposition : L'intelligence est une forme non subsistante, mais mélangée avec la matière, équivaut en réalité à celle-ci : L'intelligence est composée d'une matière et d'une forme. La seule différence est dans l'expression; car la première proposition signifie que l'intelligence est la forme même du composé, tandis que la seconde la prend pour le composé lui-même. Si donc il est faux que l'intelligence soit composée d'une matière et d'une forme, il est faux également qu'elle soit une forme non subsistante, mais matérielle.

CHAPITRE LII.

Il y a une différence dans les substances intellectuelles, entre l'être et la substance.

Bien que les substances intellectuelles ne soient ni corporelles, ni composées d'une matière et d'une forme, et qu'elles n'existent pas dans une matière, de même que les formes matérielles, on n'en peut pas conclure qu'elles égalent la simplicité divine. En effet :

---

reciperetur in materia; hujusmodi enim formæ quæ habent esse in materia obligatum non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Quum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

4° Præterea, Dicere quod intellectus sit forma non subsistens, sed materiæ immersa, idem est secundum rem ac si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma; differt autem solum secundum nomen; nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi, secundo vero diceretur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma, falsum erit quod sit forma non subsistens, sed materialis.

CAPUT LII.

Quod in substantiis intellectualibus differt esse et quod est.

Non est autem opinandum, quamvis substantiæ intellectuales non sint corporeæ nec ex materia et forma compositæ nec in materia existentes sicut formæ materiales, quod propter hoc divinæ simplicitati adæquentur.

1° Invenitur enim in eis aliqua com-

1° Il y a entre elles une certaine différence, qui consiste en ce que leur *être* n'est pas la même chose que leur substance. Si l'*être* est subsistant, rien ne peut lui être ajouté en dehors de lui ; car, même dans les choses qui n'ont pas un être subsistant, ce qui se trouve dans le sujet qui existe, en dehors de son être, est, à la vérité, uni avec lui, mais sans faire avec son *être* une même chose, si ce n'est par accident, c'est-à-dire en tant qu'un sujet unique reçoit à la fois son *être* et ce qui est en dehors de cet *être*. Ainsi, outre son *être* substantiel, Socrate possède encore la blancheur, qui est distincte de cet être substantiel; car si c'est une même chose que Socrate existe et qu'il soit blanc, ce n'est que par accident. Si donc l'*être* ne réside pas dans quelque substance, il n'y aura aucun moyen de lui adjoindre une qualité qui est en dehors de lui. Quant à l'*être* considéré comme tel, il n'est susceptible d'aucune distinction. Il peut cependant se diversifier par quelque chose qui est en dehors de lui ; par exemple, l'*être* d'une pierre diffère de l'*être* d'un homme. Donc ce qui est subsistant doit nécessairement se réduire à l'unité. Or, nous avons prouvé [liv. I, ch. 22 et 42] que Dieu est lui-même son *être* subsistant. Donc rien en dehors de lui ne peut être son *être*. Donc, en toute substance qui existe en dehors de lui, la substance elle-même est distincte de son *être*.

2° Si l'on considère abstractivement une nature commune, elle est nécessairement unique, quoiqu'il se rencontre un certain nombre d'êtres qui la possèdent. En effet, en supposant que la nature de l'animal, telle qu'on la conçoit par abstraction, subsiste par elle-même, elle ne renfermera pas les attributs propres à l'homme ou au bœuf; car, s'il en était ainsi, il n'y aurait pas seulement un animal, mais

---

positio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adjungitur; quia, etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest exsistenti, præter esse ejus, est quidem exsistenti unitum, non autem est unum cum esse ejus nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse et id quod est præter esse; sicut patet quod Socrati, præter suum esse substantiale, inest album, quodquidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim est idem esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est præter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem (l. I, c. 22 et 42) quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud præter Ipsum potest esse suum esse; oportet igitur, in omni substantia quæ est præter Ipsum, aliud esse ipsam substantiam et aliud ejus esse.

2° Amplius, Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri; si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quæ sunt hominis vel quæ sunt bovis; jam

un homme ou un bœuf. Or, en supprimant les différences constitutives des espèces, la nature du genre demeure indivise, parce que les différences qui constituent les espèces établissent en même temps une division du genre. Ainsi donc, s'il est vrai que cela même qui est l'*être* est quelque chose de commun comme le genre, l'*être* séparé [ou absolu] qui subsiste par lui-même est nécessairement un. Si d'ailleurs il n'est pas divisé, de même que le genre, par quelques différences, mais seulement parce qu'il devient l'*être* de telle chose ou de telle autre, il est bien plus vrai encore qu'il ne peut y avoir qu'un seul *être* existant par lui-même. Donc, puisque Dieu est l'*être* subsistant, rien de ce qui existe en dehors de lui n'est à soi-même son *être*.

3° Il est impossible qu'il y ait deux êtres infinis, sous tous les rapports; car l'*être* absolument infini comprend l'existence dans sa plus grande perfection, et par conséquent, s'il s'en trouvait deux en possession de cette infinité, il n'y aurait plus aucune différence pour les distinguer l'un de l'autre. Or l'être subsistant doit être infini, puisqu'il n'a pas pour terme un sujet qui le reçoive. Donc il ne peut exister d'autre *être* subsistant que le premier.

4° S'il existe un *être* [*esse*] subsistant par lui-même, rien ne lui convient que ce qui appartient à l'*être* [*ens*] considéré comme tel; car l'attribut que l'on affirme d'un sujet, sans que ce soit parce qu'il est tel, ne lui convient que par accident et en sa qualité de sujet. D'où il suit que si l'on suppose cet attribut séparé du sujet, il ne lui appartient en aucune manière. Or l'*être* [*esse*] qui a sa cause dans un autre ne convient pas à un *être* [*ens*] en sa qualité d'*être*; autrement tout *être* [*ens*] émanerait d'une cause, et il faudrait remonter d'une cause à l'autre

---

enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eædem differentiæ quæ sunt constitutivæ specierum sunt divisivæ generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum; si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc est quod hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, quum Deus sit esse subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

3° Adhuc, Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum; esse enim quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens, præter primum.

4° Item, Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis in quantum est ens; quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde, si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti in quantum est ens; alias omne ens esset ab

jusqu'à l'infini, ce qui est impossible [liv. I, ch. 13]. Donc cet *être* [*esse*] qui est un *être* [*ens*] subsistant ne peut avoir une cause. Donc nul *être* [*ens*] existant en vertu d'une cause n'est à lui-même son *être* [*esse*].

5° La substance de tout ce qui existe est à l'état d'*être* [*ens*] essentiellement et non par un autre; c'est pourquoi si l'air est actuellement lumineux, cette qualité n'entre pas dans sa substance, parce qu'elle ne vient pas de lui. Or toute chose créée tient son *être* [*esse*] d'un principe qui n'est pas elle; autrement il n'y aurait pas création. Donc il n'existe pas de substance créée pour laquelle son *être* [*esse*] soit sa substance.

6° Puisque tout agent agit en tant qu'il est actuellement, c'est au premier agent, qui est absolument parfait, qu'il appartient d'exister actuellement de la manière la plus parfaite. Or un être est d'autant plus parfaitement actuel que cette actualité est plus éloignée dans l'ordre de production; car l'acte est, quant au temps, postérieur à la puissance dans un seul et même être qui passe de la puissance à l'acte. Il est vrai aussi que celui-là est plus parfait sous le rapport de l'acte, qui est l'acte lui-même, que celui qui le possède seulement; car ce dernier n'est un acte qu'à raison du premier. Ceci posé, il est certain que Dieu seul est le premier agent [liv. I, ch. 13 et 15, et liv. II, ch. 21]. Donc c'est à lui seul qu'appartient l'*être* [*esse*] actuel de la manière la plus parfaite, c'est-à-dire qu'il est lui-même l'acte absolument parfait. Or c'est là précisément l'*être* [*esse*] qui est le terme de toute génération et de tout mouvement; car toute forme et tout acte sont en puissance avant d'arriver à l'*être* [*esse*]. Donc Dieu seul est l'être lui-même, comme il est seul le premier agent.

7° L'*être* [*esse*] lui-même appartient au premier agent à raison de sa

---

alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum; nullum igitur ens causatum, est suum esse.

5° Amplius, Substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatæ suum esse est ei per aliud; alias non esset creatum. Nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua substantia.

6° Item, Quum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior; actus enim est tempore potentia posterior, in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius est quoque in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum; hoc enim propter illud actus est. His ergo positis, constat, ex supra (l. I, c. 13 et 15, et l. II, c. 21) ostensis, quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit Ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio et omnis motus terminatur; omnis enim forma et actus est in potentia, antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens.

7° Amplius, Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam; esse

nature propre ; car l'*être* [*esse*] de Dieu est sa substance [liv. I, ch. 22]. Or ce qui appartient à quelqu'un à raison de sa propre nature ne peut convenir à d'autres que par participation : c'est ainsi que le calorique passe du feu dans les autres corps. Donc l'*être* lui-même [*esse*] n'appartient à tous les autres que parce qu'ils le reçoivent du premier agent par une certaine participation. Or ce qu'un être possède par participation n'est pas sa substance. Donc il n'est pas possible que la substance d'un être [*ens*] distinct du premier agent soit l'*être* [*esse*] lui-même (1).

C'est pour cela que le nom propre de Dieu est CELUI QUI EST [*Exode*, III, 14], parce que seul il a cette propriété, que son essence n'est pas autre chose que son *être* [*esse*].

CHAPITRE LIII.

Il y a dans les substances intellectuelles créées l'acte et la puissance.

Il résulte évidemment de ce qui précède qu'il y a, dans les sub-

(1) Cette distinction entre l'*être* et la substance des natures intellectuelles (distinction qui doit s'appliquer aussi à toutes les autres créatures) étant une fois admise, la doctrine du panthéisme tombe d'elle-même, car sa base même lui fait défaut. Le panthéisme, en effet, n'est autre chose que l'unité de substance. C'est là sa plus simple expression. Or, si l'*être* de tous les objets qui sont dans la nature est parfaitement distinct de leur substance, bien qu'ils ne puissent exister l'un sans l'autre (car l'*être* actuel ne se conçoit pas sans une substance, ni la substance sans l'*être*), il s'ensuit que ni l'un ni l'autre n'est nécessaire. Par suite, comme un être contingent n'a pu se donner à lui-même l'existence, il l'a reçue d'une cause. Dans l'ordre des causes on ne peut remonter jusqu'à l'infini : on arrivera donc à un premier agent qui sera éternel, en qui l'*être* et la substance sont une même chose. Cette différence est essentielle, et ne permet plus de voir dans l'universalité des êtres une substance unique qui se modifie d'une infinité de manières.

---

enim Dei est ejus substantia, ut supra (l. I, c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente, per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis, præter agens primum, sit ipsum esse.

Hinc est quod proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST (*Exod.* III, 14), quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAPUT LIII.

Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.

Ex hoc autem evidenter apparet quod in



stances intellectuelles créées, composition de l'acte et de la puissance. En effet :

1° Partout où se rencontrent deux choses dont l'une est le complément de l'autre, il y a entre elles la même proportion qui existe entre la puissance et l'acte ; car rien ne se complète que par son acte propre. Or nous trouvons dans la substance intellectuelle créée deux choses, qui sont la substance elle-même et son *être* [*esse*] [ch. 52], et cet *être* est lui-même le complément de la substance qui existe, puisque rien n'existe actuellement que parce qu'il a l'*être*. Donc il y a, dans chacune des substances en question, composition de l'acte et de la puissance.

2° Ce qui se trouve dans un être et provient d'un agent est nécessairement son acte ; car il est dans la nature de l'agent de faire quelque chose d'actuel. Or nous avons démontré [ch. 15] que toutes les substances distinctes du premier agent ont reçu l'*être* de lui, et ces substances ont été créées parce qu'elles ont un *être* qui leur vient d'un autre. Donc l'être même est dans les substances créées comme leur acte. Or, ce qui a en soi un acte est une puissance ; car l'acte, considéré comme tel, est relatif à la puissance. Donc toute substance créée renferme en elle la puissance et l'acte.

3° Tout être qui participe à une chose est avec elle dans le même rapport que la puissance avec l'acte ; car c'est au moyen de cette chose à laquelle il participe qu'il devient actuellement participant. Or Dieu seul est essentiellement un être [*ens*] [liv. I, ch. 22, et liv. II, ch. 52], et tout ce qui n'est pas lui participe seulement à l'*être* même

---

substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiæ.

1° In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum ; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata, inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse ejus, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. 52) ; ipsum autem esse est complementum substantiæ existentis ; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod, in qualibet prædictarum substantiarum, sit compositio actus et potentiæ.

2° Amplius, Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus ; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra (c. 15) quod omnes aliæ substantiæ habent esse a primo agente ; et per hoc ipsæ substantiæ creatæ sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem cui actus inest, potentia est ; nam actus, in quantum hujusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata, est potentia et actus.

3° Item, Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum ; per id enim quod participatur, fit participans actuale. Ostensum est autem supra (l. I, c. 22, et l. II, c. 52) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia

[*esse*]. Donc il y a entre toute substance créée et son *être* la même relation qu'entre la puissance et l'acte.

4° C'est par l'acte qu'un être devient semblable à sa cause active, puisque l'agent produit quelque chose de semblable à lui, selon qu'il est en acte. Or le principe qui assimile à Dieu toute substance créée, c'est l'être lui-même [ch. 15 et 52]. Donc l'*être* même est, pour toutes les substances créées, comme leur acte. D'où il suit qu'en toute substance créée il y a composition de l'acte et de la puissance.

CHAPITRE LIV.

*La composition de la matière et de la forme n'est pas la même que celle de la substance et de l'*être.

La composition qui résulte de la matière et de la forme n'est pas de même nature que celle qui a pour éléments la substance et l'*être*, bien qu'elles comprennent l'une et l'autre la puissance et l'acte (1).

D'abord parce que la matière n'est pas la substance même de la chose; car, s'il en était ainsi, toutes les formes ne seraient que des accidents, comme l'ont pensé les anciens philosophes naturalistes [ou physiciens]; mais la matière est une partie de la substance.

En second lieu, parce que l'*être* même [*esse*] n'est pas l'acte propre

(1) Il faut se rappeler que l'*acte* n'est pas ici synonyme d'action. Saint Thomas l'emploie constamment pour désigner l'*actualité* ou l'existence actuelle d'une chose, qui de potentielle devient réelle.

---

autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

4° Præterea, Assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cujuslibet substantiæ creatæ ad Deum est per ipsum esse, ut supra (c. 15 et 52) ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod, in qualibet substantia creata, sit compositio actus et potentiæ.

CAPUT LIV.

Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse.

Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu.

Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales

de la matière, mais de toute la substance; car son acte c'est l'*être*, dont on peut dire qu'il existe. Or l'*être* ne s'affirme pas de la matière, mais du tout; c'est ce qui empêche de dire d'elle qu'elle existe, mais la substance elle-même est ce qui existe.

Troisièmement, parce que la forme n'est pas non plus l'*être* lui-même, mais ils sont coordonnés ensemble; car la forme est à l'*être* comme la lumière est à l'objet lumineux ou la blancheur à celui qui est blanc. Une autre raison, c'est que l'*être* est comme l'acte, relativement à la forme. En effet, on considère la forme comme le principe de l'existence pour tout ce qui est composé d'une matière et d'une forme, parce qu'elle complète la substance dont l'acte est l'*être* lui-même; par exemple, l'air est diaphane, et cette qualité est le principe qui le rend lumineux, parce qu'elle en fait le propre sujet de la lumière. C'est pourquoi, dans tout ce qui est composé d'une matière et d'une forme, on ne peut considérer ni la matière ni la forme comme cela même qui existe ou comme l'*être* lui-même; il est permis de dire cependant que la forme est ce par quoi cela existe, en tant qu'elle est le principe de l'existence; quant à la substance tout entière, elle est cela même qui existe, et c'est en vertu de l'*être* lui-même que la substance s'appelle un être.

Les substances intellectuelles n'étant pas composées d'une matière et d'une forme [ch. 50 et 51], mais leur forme même étant une substance subsistante, cette forme est ce qui existe, et l'*être* lui-même est l'acte et la raison qui la font exister; c'est pour cela qu'il n'y a dans ces substances que la composition unique de l'acte et de la puissance, c'est-à-dire de la substance et de l'*être*. Quelques-uns

---

opinabantur; sed materia est pars substantiæ.

Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse; deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde, in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.

In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut (c. 50 et 51) ostensum est (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex substantia et esse, quæ

l'appellent composition de ce qui existe et de l'*être*, ou de ce qui existe et du principe de l'existence.

Dans les substances composées d'une matière et d'une forme, il y a une double composition de l'acte et de la puissance. La première est celle de la substance même, qui se compose de la matière et de la forme; la seconde est celle de la substance déjà composée et de l'*être*. On peut également l'appeler composition de ce qui existe et de l'*être*, ou bien de ce qui existe et du principe de l'existence.

On voit par là que la composition de l'acte et de la puissance s'étend plus loin que celle de la forme et de la matière; d'où il suit que la matière et la forme divisent la substance matérielle, tandis que la puissance et l'acte divisent l'*être* universel. Les choses étant ainsi, tout ce qui touche à la puissance et à l'acte, considérés comme tels, est commun aux substances créées, matérielles et immatérielles : par exemple, recevoir et être reçu, donner ou acquérir une perfection. Ce qui, au contraire, est propre à la matière et à la forme envisagées comme telles, par exemple, être produit, se corrompre, et autres choses de même nature, tout cela appartient exclusivement aux substances matérielles et ne convient, sous aucun rapport, aux substances immatérielles créées.

---

a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse*, vel ex *quod est* et *quo est*.

In substantiis autem compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse; quæ etiam potest dici ex *quod est* et *esse*, vel ex *quod est* et *quo est*.

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ est in plus quam compositio formæ et materiæ; unde materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quæcumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici; quæcumque vero sunt propria materiæ et formæ, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

CHAPITRE LV.

Les substances intellectuelles sont incorruptibles.

Ce que nous avons dit démontre clairement que toute substance intellectuelle est incorruptible (1). En effet :

1° Toute corruption résulte de la séparation de la forme et de la matière : si elle est absolue, elle vient de la séparation de la forme substantielle ; si elle n'a lieu que sous un certain rapport, il faut l'attribuer à la séparation d'une forme accidentelle. En effet, tant que la forme demeure, l'objet continue d'exister ; car c'est en vertu de la forme que la substance devient le sujet propre de ce qui est l'*être* [*esse*]. Or, là où il n'y a aucune composition de la matière et de la forme, ces deux choses ne peuvent être séparées. Donc la corruption est également impossible. Nous avons prouvé [ch. 50] que nulle substance intellectuelle n'est composée d'une matière et d'une forme. Donc aucune de ces substances n'est sujette à la corruption.

2° Ce qui appartient essentiellement à une chose est nécessairement, toujours et inséparablement uni à cette chose. Ainsi la rotondité est

(1) Il faut entendre le mot *incorruptible*, employé par saint Thomas, dans le sens d'*indestructible*, qui, dans le cas présent, est synonyme en latin et rend l'idée d'une manière plus exacte en français. La corruption, en effet, telle qu'on la conçoit ordinairement, implique une composition, et ce n'est autre chose qu'un changement survenu dans les éléments d'un être par la soustraction de l'un d'eux ou l'addition d'un ou de plusieurs éléments étrangers. La destruction, au contraire, prise dans son sens rigoureux, fait complétement disparaître la substance elle-même, qu'elle soit simple ou composée. Ce dernier terme paraît donc mieux s'appliquer aux substances spirituelles ou intellectuelles. Il sera nécessaire de faire cette distinction en lisant ce chapitre, car le saint Docteur y met plusieurs fois en parallèle les substances simples et celles qui sont composées de parties.

CAPUT LV.

Quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles.

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

1° Omnis enim corruptio est per separationem formæ a materia ; simplex quidem corruptio per separationem formæ substantialis, corruptio autem secundum quid per separationem formæ accidentalis ; forma enim manente, oportet rem esse ; per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse. Ubi autem non est compositio formæ et materiæ, ibi non potest esse separatio earumdem ; igitur nec corruptio. Ostensum est autem (c. 50) quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

2° Amplius, Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabi-

un attribut essentiel du cercle, tandis qu'elle est accidentelle pour le bronze ; c'est pourquoi le bronze peut très bien perdre sa rotondité, mais il est impossible que le cercle ne soit plus rond. Or, l'*être* essentiel est inséparable de la forme, et nous regardons comme essentiel ce qui existe en vertu de la nature même de la chose. Rien n'arrive à l'*être* qu'autant qu'il revêt une forme. Donc les substances qui ne sont pas des formes peuvent être privées de l'*être* si elles perdent leur forme. C'est ainsi que le bronze perd sa rotondité s'il cesse d'être un cercle. Au contraire, les substances qui sont elles-mêmes des formes ne peuvent être dépouillées de l'*être*. Si, par exemple, une substance était un cercle, il ne pourrait jamais se faire qu'elle ne fût plus ronde. Or, comme nous l'avons établi [ch. 50], les substances intellectuelles sont elles-mêmes des formes subsistantes. Donc elles ne peuvent cesser d'exister. Donc elles sont incorruptibles.

3° Dans toute corruption, lorsque l'acte disparaît, la puissance demeure; car rien n'arrive par la corruption à l'état de non-être absolu, de même que rien n'est produit du non-être absolu. Or l'acte est, pour les substances intellectuelles, l'*être* lui-même [ch. 53], et la substance tient lieu de puissance. Donc, si la substance intellectuelle vient à se corrompre, elle survivra à sa corruption; ce qui est radicalement impossible. Donc toute substance intellectuelle est incorruptible.

4° Tout être soumis à la corruption a nécessairement en lui la puissance de n'être pas. Si donc il existe quelque chose qui n'a pas en soi la puissance de n'être pas, cette chose ne peut être sujette à la corruption. Or la substance intellectuelle n'a aucune puissance pour le non-être; car il est évident, par ce que nous avons dit [ch. 54],

---

liter ei inest, sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem æri; unde æs quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam; per se enim dicimus quod secundum ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiæ igitur ipsæ quæ non sunt formæ possunt privari esse, secundum quod amittunt formam; sicut æs privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare. Substantiæ vero quæ sunt ipsæ formæ nunquam possunt privari esse; sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (c. 50) quod substantiæ intellectuales sunt ipsæ formæ subsistentes. Impossibile est igitur quod ipsæ esse desinant; sunt igitur incorruptibiles.

3° Adhuc, In omni corruptione, remoto actu, manet potentia; non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (c. 53), actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem; quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

4° Item, in omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse; si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est

que la substance complète est le propre sujet de l'être lui-même. Le propre sujet d'un acte est en puissance relativement à cet acte, de telle manière qu'il est totalement dépourvu de puissance pour son contraire. Prenons pour exemple le feu, qui est pour le calorique ce que la puissance est par rapport à l'acte, et cela de telle sorte qu'il n'a absolument aucune puissance pour recevoir le froid. C'est pourquoi, pour ce qui regarde les substances même corporelles, s'il y a dans la substance complète quelque puissance pour le non-être, ce n'est qu'à raison de la matière. Or les substances intellectuelles sont étrangères à la matière, et elles sont des substances complètes et simples. Donc elles n'ont pas la puissance de n'être pas. Donc elles sont incorruptibles.

5° Partout où il y a composition de la puissance et de l'acte, ce qui tient lieu de la puissance première ou du premier sujet est incorruptible. D'où il résulte que la matière première est incorruptible, même dans les substances qui sont soumises à la corruption. Or ce qui tient lieu de la puissance première et du sujet dans les substances intellectuelles, c'est leur substance complète elle-même. Donc elle est incorruptible. Or rien n'est corruptible que parce que sa substance est soumise à la corruption. Donc toutes les natures intellectuelles sont incorruptibles.

6° Si quelque chose est soumis à la corruption, c'est à raison de son essence ou bien par accident. Or les substances intellectuelles ne peuvent être, à raison de leur essence, dans une condition semblable; car toute corruption a pour cause un principe contraire. En effet, comme l'agent n'agit qu'autant qu'il est en acte, son action en se con-

---

potentia ad non esse; manifestum est enim ex dictis (c. 54) quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse; proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum; sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum, quod nullo modo est in potentia ad frigus; unde, nec in ipsis substantiis corporalibus, est potentia ad non esse, in ipsa substantia completa, nisi ratione materiæ; in substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsæ sunt substantiæ completæ simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse; sunt igitur incorruptibiles.

5° Præterea, In quibuscumque est compositio potentiæ et actus, id quod tenet locum primæ potentiæ sive primi subjecti est incorruptibile; unde, etiam in substantiis corruptibilibus, materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus, id quod tenet locum potentiæ primæ et subjecti est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ sunt incorruptibiles.

6° Amplius, Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se vel per accidens. Substantiæ autem intellectuales non possunt per se corrumpi; omnis enim corruptio est a contrario; agens enim, cum agat

tinuant aboutit toujours à un *être* actuel. C'est pourquoi, si cet *être* actuel a pour résultat la corruption d'une chose qui cesse d'exister actuellement, ce ne peut être que parce qu'ils sont contraires l'un à l'autre; car il y a contrariété entre les choses qui s'excluent mutuellement, et par conséquent, tout ce qui est essentiellement corruptible a nécessairement en soi quelque contrariété, ou bien est composé de principes contraires. Or ni l'une ni l'autre de ces deux conséquences n'est applicable aux substances intellectuelles. La preuve que l'on en peut donner, c'est que la contrariété disparaît dans l'intelligence même, lorsqu'elle saisit des choses qui sont contraires à raison de leur nature. Ainsi il n'y a aucune contrariété dans l'intelligence entre le blanc et le noir; car ils ne s'excluent pas, mais s'appellent plutôt l'un l'autre, et c'est par la connaissance de l'un que l'on arrive à connaître l'autre. Donc les substances intellectuelles ne sont pas essentiellement corruptibles. Elles ne le sont pas davantage accidentellement. C'est de cette seconde manière que se trouvent détruits les accidents et les formes non subsistantes. Or il est prouvé que les substances intellectuelles sont subsistantes [ch. 51]. Donc elles sont absolument incorruptibles.

7° La corruption est une sorte de changement, qui est nécessairement le terme d'un mouvement. C'est ce que le Philosophe établit dans sa *Physique* (2). C'est pourquoi rien ne peut se corrompre sans être mis en mouvement. Il est prouvé, dans le même livre, que tout ce qui est en mouvement est un corps (3). Donc tout être qui se cor-

(2) Corruptio mutatio est ad id quod non est, etsi id quod corrumpitur ex ente mutatur..... Ad motum enim erit mutatio..... Ea mutatio quæ ad non subjectum est ex subjecto corruptio est (Arist. *Phys.* v, c. 1).

(3) Omne quod mutatur divisibile esse necesse est.— Dans tout le chap. 4 du livre vi

---

secundum quod est actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu; unde, si per hujusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem; nam contraria sunt quæ mutuo se expellunt; et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit; cujus signum est quod, in intellectu, ea etiam quæ secundum suam naturam sunt contraria desinunt esse contraria; album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, imo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiæ igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens; sic enim corrumpuntur accidentia et formæ non subsistentes; ostensum est autem supra (c. 51) quod substantiæ intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

7° Adhuc, Corruptio est mutatio quædam, quam oportet esse terminum motus, ut in quinto Physicorum (c. 1) est probatum; unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in naturalibus (Physic. vi, c. 4) quod omne quod movetur est corpus; oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per

rompt est un corps, s'il se corrompt en vertu de sa nature, ou bien une forme ou vertu résidant dans un corps et dépendant de lui, si la corruption est accidentelle. Or les substances intellectuelles ne sont ni des corps ni des vertus ou formes qui dépendent des corps. Donc elles ne peuvent se corrompre ni en vertu de leur essence ni par accident. Donc elles sont absolument indestructibles.

8o Lorsqu'un être se corrompt, c'est qu'il souffre quelque chose; car la corruption actuelle est un état passif. Or aucune substance intellectuelle ne peut devenir passive de telle manière que cette affection la fasse tomber dans la corruption. En effet, être passif, c'est recevoir quelque chose. Or, ce qu'une substance intellectuelle reçoit, elle le reçoit conformément à sa nature, c'est-à-dire comme être intelligible. La chose que la substance intellectuelle reçoit de cette manière la perfectionne au lieu de la corrompre; car l'être intelligible est la perfection de l'être intelligent. Donc la substance intellectuelle est incorruptible.

9o L'être sensible est l'objet des sens; de même l'être intelligible est l'objet de l'intelligence. Or, s'il arrive qu'un sens se corrompe [ou s'altère] en lui-même, cela provient de ce que son objet le surpasse en puissance. C'est ce que font pour la vue les objets très brillants, pour l'ouïe les sons trop intenses, et ainsi des autres. Nous parlons ici de la corruption qui survient dans le sens même, parce que les sens peuvent en subir une accidentelle qui résulte de la corruption du sujet. L'intelligence ne peut être sujette à cette dernière corruption,

de sa *Physique*, Aristote développe et prouve ce principe. Il recherche la manière dont se produit le mouvement des parties et du tout. Ce tout divisible est nécessairement un corps; c'est pourquoi il tire cette conclusion : « Quare totus motus totius est magnitudinis motus. »

---

se corrumpatur, vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non sunt corpora neque virtutes seu formæ a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

8o Item, Omne quod corrumpitur corrumpitur per hoc quod aliquid patitur; nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quæ ducat ad corruptionem; nam pati recipere quoddam est; quod autem recipitur a substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter; quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem et non corrumpens eam; intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

9o Præterea, Sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi per excellentiam sui objecti, sicut visus a valde fulgidis et auditus a sonis fortibus, et sic de aliis. Dico autem propria corruptione, quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter cor-

puisqu'elle n'est pas l'acte d'un corps et qu'elle ne dépend pas de lui, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 49]. Il est également clair que l'excellence de son objet n'est pas pour elle une cause de corruption; car celui qui connaît les êtres intelligibles au plus haut degré n'a pas des êtres qui sont intelligibles à un degré inférieur une moindre connaissance, mais au contraire une connaissance plus complète (4). Donc l'intelligence n'est exposée à la corruption sous aucun rapport.

10° L'être intelligible est la perfection propre de l'intelligence; d'où il suit que l'intelligence en acte et l'intelligible actuel sont une même chose. Donc ce qui convient à l'intelligible en sa qualité d'intelligible convient nécessairement à l'intelligence considérée comme telle, parce que la perfection et l'être qui en est susceptible appartiennent au même genre. Or l'intelligible est, à raison de sa nature, nécessaire et incorruptible; car ce qui est nécessaire peut être parfaitement connu par l'intelligence, tandis que le contingent, envisagé sous ce rapport, ne l'est que d'une manière défectueuse, puisqu'on n'en a pas une véritable science, mais une simple opinion [ou connaissance qui repose sur le jugement propre]. C'est pourquoi l'intelligence connaît d'une science réelle les êtres corruptibles, en tant qu'ils sont incorruptibles, c'est-à-dire universels (5). Donc l'intelligence est nécessairement incorruptible.

(4) Atqui passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi patet in sensuum instrumentis atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest, auditus namque non audit sonum post magnos sonos, et visus non videt, atque odoratus non olfacit post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit intelligitque inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(5) Voici le sens de ce passage : Un être sujet à la corruption devient incorruptible

ruptionem subjecti; qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui, quum non sit actus corporis ullius quasi a corpore dependens, ut supra (c. 49) ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui objecti, quia qui intelligit valde intelligibilia non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

10° Amplius, Intelligibile est propria perfectio intellectus, unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui, in quantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, in quantum hujusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

11° Adhuc, Unumquodque perficitur se-

11° La manière dont chaque être se perfectionne est déterminée par la nature de sa substance. On peut donc arriver à connaître quelle est la substance d'une chose par la connaissance que l'on a d'une perfection qui lui appartient. Or ce n'est pas le mouvement qui perfectionne l'intelligence, mais bien ce qui existe en dehors de tout mouvement; car elle se perfectionne dans la partie intellectuelle de l'âme, par la science et l'observation, lorsque l'âme est calme et exempte des impressions produites sur elle par les corps. C'est ce qu'enseigne le Philosophe (6). Il est donc dans la nature de la substance intellectuelle que son *être* domine le mouvement et, par conséquent, le temps. Or l'*être* de tout ce qui est corruptible est soumis au mouvement et dépend du temps. Donc la substance intellectuelle ne peut être exposée à la corruption.

12° Aucune propension naturelle ne peut être vaine; car la nature ne fait rien d'inutile. Or tout ce qui est doué de connaissance désire naturellement avoir un *être* qui ne cesse jamais, afin de perpétuer cet *être*, non-seulement dans l'espèce, mais encore dans l'individu. En voici la preuve. L'appétit naturel est, dans certains êtres, le résultat de l'appréhension: ainsi le loup désire naturellement donner la mort aux animaux dont il se nourrit; l'homme, de son côté, re-

pour l'intelligence, si par l'abstraction on considère seulement sa nature ou essence, c'est-à-dire si d'un être réel on fait un être intelligible. Alors on l'envisage de la même manière que le genre, qui est quelque chose d'universel. C'est ce qui résulte de ce principe, que les essences sont éternelles et, par conséquent, incorruptibles, ou, pour parler plus exactement, indestructibles.

(6) Cogitationem in quiete et statu poni, id scire et sapere dicimus..... Præterea quemadmodum cum ab ebrietate, aut somno, aut morbo in contraria quispiam mutatur, non iterum scientem factum esse eum dicimus, quanquam antea scientia uti non posset, sic ne tum quidem, cum a principio habitum comparaverit. Quod enim anima ob moralem virtutem sedetur, prudens aliquis fit et sciens. Quocirca infantes nec discere possunt, nec sensibus perinde dijudicare atque seniores, cum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur (Arist. *Phys.* VII, c. 3 in fine).

---

cundum modum suæ substantiæ; ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiæ ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum exsistens; perficitur enim, secundum intellectivam animam, scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus animæ passionibus, ut patet per Philosophum (Physic. VII, c. 3 in fine). Modus igitur substantiæ intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

12° Præterea, Impossibile est naturæ desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum, quod sic patet: naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione, sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium de quibus pascitur, et homo na-

cherche naturellement le bonheur. Dans d'autres, il existe indépendamment de toute appréhension et seulement en vertu d'une inclination qu'ils reçoivent de leurs principes naturels. Cette inclination prend quelquefois le nom d'appétit naturel, et c'est en lui obéissant qu'un objet pesant, par exemple, tend à descendre. Or il y a dans les êtres un désir naturel de l'existence qui présente ce double caractère. Ce qui le prouve, c'est que les êtres privés de connaissance opposent à ceux qui les corrompent une résistance proportionnée à l'énergie de leurs principes naturels, et ceux qui ont une intelligence résistent d'une manière conforme à la connaissance qu'ils possèdent. Les êtres sans connaissance dont les principes ont en eux-mêmes la puissance de conserver leur *être* à perpétuité, de telle sorte qu'ils persévèrent toujours sans aucun changement dans leur nombre, désirent donc naturellement avoir un *être* perpétuel qui reste identique, même sous le rapport du nombre. Ceux dont les principes n'ont pas une puissance aussi étendue, mais seulement celle de conserver leur *être* perpétuellement le même quant à l'espèce, ceux-là ont un désir naturel de cette perpétuité. Nous devons donc rencontrer cette différence dans les êtres en qui le désir d'exister est joint à la connaissance. Elle y sera de telle sorte que ceux qui ne connaissent l'*être* que dans l'instant présent ne le désirent aussi que dans l'instant présent, et non pour toujours, parce qu'ils n'appréhendent aucunement l'*être* perpétuel. Ils désirent cependant l'*être* perpétuel de l'espèce, mais sans connaissance, parce que la faculté qu'ils ont de se reproduire, et qui leur fait atteindre ce but, précède la connaissance et ne dépend pas d'elle. Pour ceux qui connaissent l'*être* perpétuel lui-même et en ont l'appréhension, ils le désirent d'un désir naturel. Or, toutes les substances intel-

---

turaliter desiderat felicitatem; quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quæ naturalis appetitus in quibusdam dicitur, sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi; cujus signum est, quia et ea quæ cognitione carent resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium, et ea quæ cognitionem habent resistunt eisdem secundum modum suæ cognitionis. Illa igitur cognitione carentia, quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero; quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest, ut scilicet illa quæ non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione, quia virtus generativa, quæ ad hoc deservit, præambula est et non subjacens cognitioni; illa autem quæ ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali

lectuelles ont cette connaissance. Donc elles cherchent toutes, en vertu d'un désir naturel, à exister toujours. Donc il est impossible qu'elles cessent d'exister.

13° Les êtres qui commencent et cessent d'exister passent de l'un à l'autre état en vertu de la même puissance [passive]; car la puissance d'être et de n'être pas est identique. Or, les substances intellectuelles n'ont pu commencer à exister que par la puissance [active] du premier agent; car elles n'ont pas pour élément une matière qui les ait précédées [ch. 50]. Donc, s'il y a quelque puissance en vertu de laquelle elles peuvent ne pas exister, elle se trouve dans le premier agent, en tant qu'il peut ne pas leur communiquer l'*être*. Or, il ne faut rien considérer comme corruptible à raison de cette puissance, d'abord parce qu'en affirmant la nécessité et la contingence des choses, on a égard à la puissance qui réside en elles, et non à celle de Dieu [ch. 30]; en second lieu, parce que Dieu, qui est l'auteur de la nature, ne retire pas aux êtres qui la composent ce qui appartient en propre à la nature de chacun. Nous venons de démontrer que le propre des natures intellectuelles c'est qu'elles existent toujours; par conséquent, Dieu ne les prive pas de cette propriété. Donc les substances intellectuelles sont incorruptibles sous tous les rapports.

C'est pour cela que dans le psaume qui commence par ces mots : *Louez le Seigneur du haut des cieux*, après avoir fait l'énumération des anges et des corps célestes, le Psalmiste ajoute : *Il les a établis pour l'éternité et pour les siècles des siècles* [Ps. CXLVIII, 6]; et ces paroles ne signifient pas autre chose que leur existence perpétuelle. Saint Denys dit aussi dans son livre des *Noms divins :* « C'est par la vertu des rayons « de la divine bonté que les substances intelligibles et intellectuelles

---

desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intellectualibus. Omnes igitur substantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum ; ergo impossibile est quod esse deficiant.

13° Adhuc, Quæcumque incipiunt esse et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque ; eadem enim est potentia ad esse et non esse. Sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis ; non enim sunt ex materia quæ potuerit præfuisse, ut ostensum est (c. 50). Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile : tum quia res dicuntur necessariæ et contingentes secundum potentiam quæ est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra (c. 30) ostensum est ; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuæ ; unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod, in Psalmo *Laudate Dominum de cœlis*, connumeratis Angelis et cœlestibus corporibus, subjungitur : *Statuit ea in æternum et in seculum seculi* (*Ps.* CXLVIII, 6) ; per quod prædictorum perpetuitas de-

« subsistent, existent et vivent. Leur vie ne peut leur faire défaut, « ni être diminuée par la corruption et la production de tous les êtres, « parce qu'elles sont affranchies de la mort et élevées au-dessus de « toutes les variations, qui ont pour résultat l'instabilité et la des- « truction des choses (7). »

CHAPITRE LVI.

Est-il possible qu'une substance intellectuelle soit unie à un corps, et de quelle manière ?

Après avoir démontré [ch. 49 et 51] que la substance intellectuelle n'est ni un corps ni une vertu dépendante d'un corps, nous avons à rechercher s'il existe quelque substance intellectuelle qui puisse être unie à un corps.

Il est évident, en premier lieu, qu'une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps de manière à former un mélange. En effet :

1° Deux choses ne peuvent être mélangées sans s'altérer réciproquement (1), et cela n'a lieu que pour celles qui ont une matière com-

(7) Voyez la note 3 du ch. 50, p. 20.

(1) Il ne s'agit pas ici d'une altération prise dans le sens usuel de ce mot, dont on a fait, en restreignant sa signification, un synonyme de corruption, mais de tout changement substantiel en vertu duquel une chose devient autre qu'elle n'était (*alter, alterare*).

---

signatur. — Dionysius etiam (De Divinis Nomin., c. 4) dicit quod « propter divinæ « bonitatis radios substiterunt intelligibiles « et intellectuales substantiæ, et sunt, et « vivunt, et habent vitam indeficientem, et « imminorabilem ab universa corruptione « et generatione, quod, morte mundæ « exsistentes, et elevatæ ab instabili et « fluxa variatione. »

CAPUT LVI.

Utrum substantia intellectualis possit uniri corpori, et per quem modum.

Quum autem supra (c. 49 et 51) ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis.

1° Quæ enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, et quæ possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales, ut supra (c. 50) ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

mune et peuvent être actives et passives relativement l'une à l'autre. Or, les substances intellectuelles n'ont pas une matière commune avec les substances corporelles, puisqu'elles sont immatérielles [ch. 50]. Donc elles ne sauraient être mélangées avec les corps.

2° Lorsque le mélange est consommé, les choses mélangées ne demeurent plus actuellement, mais seulement virtuellement; car si elles demeuraient encore actuellement, il n'y aurait pas de mélange, mais une simple confusion. C'est pourquoi un corps qui résulte du mélange de plusieurs éléments n'est aucun de ces éléments. Or, un pareil résultat est impossible pour les substances intellectuelles; car elles sont incorruptibles [ch. 55]. Donc aucune substance intellectuelle ne peut être unie à un corps, de manière à former avec lui un mélange.

Il est clair également qu'une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps par le contact proprement dit.

Le toucher, en effet, est une propriété exclusive des corps; car les choses qui se touchent sont celles dont les extrémités se trouvent réunies, et les extrémités des corps sont le point, la ligne et la surface. Donc une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps par le contact.

Nous devons donc conclure qu'une substance intellectuelle et un corps ne peuvent devenir une même chose, ni par la contiguité, ni par la composition, ni par aucune connexion; car rien de tout cela ne peut exister sans contact.

Il est cependant une sorte de contact en vertu duquel une substance intellectuelle peut s'unir à un corps.

Les corps naturels s'altèrent en se touchant, et, de cette manière, ils s'unissent ensemble, non-seulement par les extrêmes qui détermi-

---

2° Adhuc, Quæ miscentur, mixtione jam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam, si actu manerent; non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti.

Tactus enim nonnisi corporum est; sunt enim tangentia quorum ultima sunt simul, vel puncta vel lineæ aut superficies, quæ sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod, neque continuatione neque compositione aut colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit; omnia enim hæc sine contactu fieri non possunt.

Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori uniri potest.

Corpora enim naturalia tangendo se alterant, et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam im-

nent leur étendue, mais encore sous ce rapport, qu'ils arrivent à avoir une qualité ou forme semblable, puisque celui qui produit l'altération imprime sa forme dans celui qui la souffre. Et bien qu'en ne considérant que les extrêmes qui terminent l'étendue, tous les corps qui se touchent par leur moyen doivent se toucher mutuellement, cependant si l'attention se fixe sur l'action faite et reçue, on trouvera que certains êtres ne font que toucher et que d'autres sont seulement touchés. Les corps célestes touchent de cette manière les éléments corporels, lorsqu'ils les altèrent, et cependant ils n'en sont pas touchés, parce qu'ils ne sont soumis à aucune action de leur part. Si donc il existe des êtres qui touchent sans le faire par les extrémités de l'étendue, on n'affirmera pas moins qu'ils touchent, en tant qu'ils agissent; c'est en ce sens que nous disons qu'une chose qui nous attriste nous touche. Une substance intellectuelle peut donc être unie à un corps au moyen d'un contact qui ait ce caractère; car ces sortes de substances exercent leur action sur les corps et leur donnent le mouvement, puisqu'elles sont immatérielles et que leur existence est plus en acte (2). Ce tact n'est pas celui de l'étendue [ou d'un corps], mais d'une vertu qui s'exerce. C'est pourquoi il diffère du tact corporel sous trois rapports :

Premièrement, parce que l'indivisible peut, au moyen de ce tact, toucher ce qui est divisible. Le tact corporel n'a pas cette propriété; car le point ne peut toucher que l'indivisible (3), tandis que la sub-

(2) L'existence des substances intellectuelles est plus en acte que celle des corps, parce qu'elles sont indestructibles à raison de leur simplicité, tandis que les corps étant matériels, et par conséquent composés, ils sont constamment sujets à des changements qui les font exister d'une autre manière, et que même ces changements se produisent sans cesse; car l'essence même de la matière l'empêche d'être immuable un seul instant.

(3) Le tact physique ou corporel n'a lieu que par l'application d'un corps à un autre corps. C'est pourquoi le divisible seul peut toucher le divisible, et il n'y a de divisible

---

primit in alteratum; et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, etiam oportet in omnibus mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum; corpora enim cœlestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, in quantum ea alterant; non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quæ in quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, in quantum agunt; secundum quem modum dicimus quod contristans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantiæ intellectuales in corpora, et movent ea, quum sint immateriales et magis in actu exsistentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis; unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus :

Primo, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere; nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere

stance intellectuelle, quoique indivisible, a la faculté de toucher une étendue divisible en agissant sur elle. La raison de cette différence, c'est que le point et la substance intellectuelle ne sont pas indivisibles de la même manière. Le point est comme le terme de l'étendue; c'est pourquoi il a dans le continu une place déterminée, au-delà de laquelle il ne peut se prolonger. Mais la substance intellectuelle est indivisible, en ce qu'elle existe en dehors du genre de l'étendue, et c'est pour cela que le tact qui lui est propre n'est pas limité à une fraction indivisible de l'étendue.

Secondement, parce que le tact de la substance étendue n'affecte que les extrémités, tandis que celui de la vertu en question affecte l'objet tout entier. En effet, il est touché en tant qu'il souffre une action et reçoit le mouvement, et cela parce qu'il est en puissance. Or, la puissance réside dans le tout et non dans ses extrémités. C'est donc le tout qui est touché.

Ceci nous fait voir en quoi consiste la troisième différence, qui est celle-ci. Le tact de la substance étendue n'affectant que les extrémités, l'être qui touche est nécessairement extrinsèque à celui qui est touché. Il ne peut le pénétrer, parce que ce dernier oppose de la résistance. Pour le tact, qui a lieu à raison d'une vertu et qui est propre aux substances intellectuelles, comme il affecte ce qu'il y a de plus intime dans la chose, il s'ensuit que la substance qui touche est au dedans de celle qui est touchée, et la pénètre sans obstacle. C'est ainsi qu'une substance intellectuelle peut être unie à un corps par un contact de puissance.

dans les corps que la ligne et la surface. Quant à l'indivisible, qui est le point mathématique, il ne peut être en contact qu'avec d'autres points mathématiques, qui seront également indivisibles, et non avec les différentes parties de la ligne et de la surface, dont il est l'élément ou principe générateur. Le divisible reste donc hors de sa portée.

---

quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum et substantia intellectualis : Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis exsistens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum.

Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur; sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur; hoc autem fit secundum quod est in potentia; potentia autem est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia, quia, in tactu quantitatis qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, quum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et ince-

Les êtres qui sont unis par un contact de cette nature ne sont pas absolument une même chose. Ils sont bien une même chose, lorsqu'ils agissent et deviennent passifs; mais cela ne constitue pas l'unité absolue. L'*être* [abstrait] [*esse*] est un de la même manière que l'être [concret] [*ens*]. Or, l'activité ne se prend pas pour l'*être* [*esse*] absolu. Donc être un dans l'action n'est pas être absolument un.

L'unité est considérée comme absolue dans ces trois cas : lorsque la chose est indivisible, lorsqu'elle est continue, enfin lorsqu'elle a une unité de raison. Or, une substance intellectuelle et un corps ne peuvent former un seul être indivisible; car il est nécessairement composé de deux principes. Cet être ne sera pas non plus continu, parce que les parties d'un tout continu sont étendues. Il reste donc à examiner si l'être qui résulte de l'union d'une substance intellectuelle et d'un corps peut avoir une unité de raison. La raison ne voit comme une même chose deux choses qui continuent d'exister qu'autant qu'elle envisage l'une comme la forme substantielle et l'autre comme la matière; car la substance et l'accident ne font pas un seul être de raison : par exemple, l'homme et la qualité qui le rend blanc ne sont pas compris dans la même raison.

La question qui doit nous occuper en dernier lieu est donc celle-ci : une substance intellectuelle peut-elle devenir la forme substantielle d'un corps (4)?

Ceux qui jugent la chose au point de vue de la raison regardent l'affirmative comme impossible. Car :

(4) Dans le reste de ce chapitre, saint Thomas pose quelques objections contre sa thèse; dans le chapitre suivant, il résume diverses opinions auxquelles il donne une réponse. Le chapitre 68 est consacré à établir la vérité sur la question importante de l'âme. Enfin le 69 contient la réfutation des objections énoncées dans celui-ci (Franç. de Sylv., *Comment.*).

---

dentem per ipsam absque impedimento. Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis.

Quæ autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter; sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est esse unum simpliciter; sic enim dicitur esse unum quomodo et ens; esse autem agens non significat esse simpliciter; unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

Unum autem simpliciter tripliciter dicitur : vel sicut indivisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione unum. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile (oportet enim illud esse compositum ex duobus), nec iterum quod sit continuum, quia partes continui quantæ sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit fieri unum sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia; ex substantia enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi.

Hoc igitur inquirendum relinquitur utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit.

1° Deux substances qui ont une existence actuelle ne peuvent faire un seul tout, puisque l'acte [ou l'existence actuelle] de chacune d'elles est ce qui la distingue de l'autre. Or, la substance intellectuelle est une substance qui a une existence actuelle, comme on doit le conclure de ce qui précède [ch. 53 et suiv.], et il en est de même pour le corps. Il semble donc qu'une substance intellectuelle et un corps ne peuvent former un être en qui il y ait unité.

2° La forme et la matière se trouvent comprises dans le même genre; car tout genre se divise par l'acte et la puissance. Or, il y a diversité de genre entre les substances intellectuelles et les corps. Il paraît donc impossible que l'un d'eux soit la forme de l'autre.

3° Tout ce qui a un *être* [*esse*] résidant dans la matière est nécessairement matériel. Or, si la substance intellectuelle est la forme d'un corps, son *être* doit résider dans une matière corporelle; car l'*être* de la forme n'est pas indépendant de celui de la matière. Donc la substance intellectuelle ne serait pas immatérielle, ainsi qu'on l'a démontré [ch. 50].

4° Il est impossible qu'une chose dont l'*être* [*esse*] réside dans un corps reste séparée de ce corps. Or, les naturalistes prouvent que l'intelligence est indépendante de ce corps; qu'elle n'est ni un corps ni une vertu dont le sujet est un corps (5). Donc la substance intellec-

(5) De animæ autem ea parte qua cognoscit atque sapit, sive sit separabilis, sive non separabilis magnitudine, sed ratione, considerandum deinceps est quam differentiam habet, quoque pacto tandem sit intelligere. Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale. Vacare igitur ipsam passione sed formæ susceptivam esse oportet, et potentia talem, sed non illam esse, et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus. Quare necesse est ipsum, cum universa intelligat, non mixtum esse, sicut Anaxagoras dixit, ut superet atque vincat, id est, ut cognoscat atque percipiat : alienum namque, cum apparet juxta, prohibet atque sejungit. Quo fit ut neque ulla sit ipsius natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus

---

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile.

1° Ex duabus enim substantiis actu exsistentibus non potest fieri aliquid unum; actus enim cujuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia vero intellectualis est substantia actu exsistens, ut ex præmissis apparet (c. 53 et seq.); similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

2° Adhuc, Forma et materia in eodem genere continentur; omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

3° Amplius, Omne illud cujus esse est in materia, oportet esse materiale. Sed, si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse ejus sit in materia corporali; non enim esse formæ est præter esse materiæ. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (c. 50) ostensum est.

4° Item, Impossibile est id cujus esse est in corpore esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a physicis (de



tuelle n'est pas la forme d'un corps; car, s'il en était ainsi, son *être* se trouverait dans un corps.

5° Une chose qui a un *être* [*esse*] commun avec un corps doit avoir également une opération commune avec lui; car tout ce qui agit le fait en qualité d'être [*ens*], et la vertu opérative d'une chose ne peut être plus élevée que son essence, puisqu'elle est déterminée par les principes qui constituent cette essence. Or, dans l'hypothèse où la substance intellectuelle est la forme d'un corps, elle aura un *être* commun avec ce corps, puisque l'unité absolue ou l'unité de l'*être* est produite par l'union de la forme et de la matière. Donc l'opération de la substance intellectuelle appartiendra aussi au corps, et sa vertu résidera dans un corps; ce qui est impossible, comme le fait bien voir tout ce qui précède [ch. 47 et suiv.].

CHAPITRE LVII.

Opinion de Platon sur l'union de l'âme intellectuelle avec le corps.

Plusieurs, s'appuyant sur les raisons que nous venons d'exposer et

animæ nuncupatur (dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat), nihil est actu prorsus eorum quæ sunt, antea quam intelligat ipse. Quocirca neque cum corpore mixtum, ipsum esse consentaneum est rationi..... Atque bene recteque censent qui formarum locum animam inquiunt esse. Attamen neque tota est locus, sed intellectiva; neque est actu, sed potentia, formæ..... Sensitivum non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4). — Voir la note 4 du chapitre précédent.

Anima, III, c. 4) esse separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis; sic enim esse ejus esset in corpore.

5° Adhuc, Cujus esse est commune corpori, oportet et operationem communem esse; unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam ejus essentia, quum virtus principia essentiæ consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse ejus sit sibi et corpori commune; ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit ergo et operatio substantiæ intellectualis communis corpori, et virtus ejus virtus in corpore; quod ex præmissis (c. 47 et seq.) patet esse impossibile.

CAPUT LVII.

Positio Platonis de unione animæ intellectivæ ad corpus.

Ex hoc autem et similibus rationibus

sur d'autres semblables, ont conclu que nulle substance intellectuelle ne peut être la forme d'un corps. Mais parce que leur opinion paraît en contradiction avec la véritable nature de l'homme, que l'on se représente comme composé d'une âme intellectuelle et d'un corps, ils ont eu recours à quelques expédients pour conserver intacte la nature humaine.

Platon et ses disciples ont prétendu que l'âme intellectuelle n'est pas unie avec le corps de la même manière que la forme avec la matière, mais seulement comme le moteur l'est au mobile; en sorte que, selon lui, l'âme est dans le corps comme le pilote dans son navire (1). D'où il suit que l'union de l'âme et du corps n'est autre que le contact de puissance dont nous avons parlé [ch. 56].

Nous voyons en cela une difficulté. Ce contact ne produit pas l'unité absolue de l'être, comme nous l'avons prouvé [ch. 56]. Or, l'homme existe en vertu de l'union de l'âme et du corps. Donc il n'est pas absolument un, ni par conséquent un être absolu; mais il n'a qu'accidentellement cette qualité.

Pour prévenir cette conclusion, Platon affirme que l'homme n'est pas un composé qui a pour éléments l'âme et le corps, mais que l'homme n'est autre chose que l'âme elle-même ayant le corps à son service, de même que Pierre n'est pas composé d'un homme et d'un vêtement, mais un homme qui fait usage d'un vêtement.

Or, il est impossible qu'il en soit ainsi. Car :

1o Etre animal et être homme, c'est quelque chose de sensible et de naturel. Or, cela ne serait plus vrai, si le corps et ses parties n'entraient

(1) Voyez la note 3 qui suit.

---

aliqui moti dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi; et sic unio animæ et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. 56) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim prædictum contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (c. 56) ostensum est. Ex unione autem animæ et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur.

1o Animal enim et homo sunt quædam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota es-

pas dans l'essence de l'homme et de l'animal et si toute l'essence de l'un et de l'autre consistait uniquement dans l'âme, comme il résulte de l'opinion qui vient d'être énoncée; car l'âme n'est ni sensible ni matérielle. On ne peut donc admettre que l'homme et l'animal consistent dans une âme qui se sert d'un corps, et non dans un être composé d'un corps et d'une âme.

2° Deux choses diverses sous le rapport de l'*être* ne sauraient avoir une opération unique. Il s'agit ici de l'unité d'opération considérée, non dans l'objet qui est le terme de l'action, mais dans l'agent qui la produit. En effet, plusieurs hommes tirent un vaisseau: l'action est unique, prise dans le sujet qui la reçoit et qui est un; mais elle est multiple relativement à ceux qui tirent ce vaisseau, parce que divers efforts sont faits dans ce but. Il en est ainsi, parce que l'action étant déterminée par la forme et la vertu de l'agent, il y a nécessairement diversité dans les actions des êtres qui ont des formes et des vertus diverses. Or, quoique l'âme ait des opérations qui lui sont propres et auxquelles le corps ne prend aucune part, par exemple, celle de connaître, il y a cependant d'autres opérations qui lui sont communes avec le corps, comme craindre, s'irriter, sentir, et autres semblables; car ces dernières n'ont lieu qu'à raison d'un certain changement qui survient dans une partie déterminée du corps; ce qui fait voir que ces opérations appartiennent en même temps à l'âme et au corps. Donc l'âme et le corps se réunissent nécessairement dans l'unité, et ils ne peuvent avoir chacun un *être* différent.

Voici la réponse à cette objection, prise dans l'opinion même de Platon. Quoiqu'il y ait diversité sous le rapport de l'*être* entre le moteur et le mobile, rien ne les empêche d'avoir un même acte; car le mou-

---

sentia utriusque esset anima secundum positionem prædictam; anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima et corpore compositum.

2° Item, Impossibile est quod eorum quæ sunt diversa secundum esse sit operatio una; dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversæ formæ et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi; hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis; ex quo patet quod simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secun-

ement n'est autre chose que l'acte du moteur en tant que principe, et du mobile en tant que sujet. Platon suppose donc que les opérations dont il vient d'être question sont communes à l'âme et au corps, en ce sens qu'elles appartiennent à l'âme en sa qualité de moteur, et au corps en sa qualité de mobile.

Cela est impossible pour plusieurs raisons :

1° Le Philosophe prouve que l'opération de sentir arrive à l'instant même où le mouvement est imprimé par les objets extérieurs sensibles. C'est pourquoi l'homme ne peut sentir s'il n'existe pas d'objet sensible extérieur, de même que rien ne peut être mû sans moteur (2). Donc l'organe du sens reçoit un mouvement et devient passif lorsque la sensation se produit, et cela vient d'un objet sensible extérieur. Or, c'est le sens qui est passif; et la preuve en est que les êtres privés de tout sens ne sont pas affectés de la même manière par les objets sensibles. Donc le sens est la vertu passive de l'organe lui-même. Donc l'âme sensitive n'est pas, quand elle sent, dans la même condition que le moteur et l'agent; mais elle est comme le moyen par lequel le sujet passif est affecté, et ce moyen ne peut être distinct à raison de son *être* du sujet passif. Donc l'âme sensitive n'a pas un *être* distinct de celui du corps animé.

2° Bien que le mouvement soit l'acte commun du moteur et du mobile, produire le mouvement et le recevoir sont deux opérations diverses. De là viennent ces deux expressions : *faire quelque chose*,

(2) Fit sensus cum movetur atque patitur aliquid, nam ipse sensus alteratio quædam esse videtur... Ea vero cuncta quæ patiuntur atque moventur, ab activo et eo quod est actu, patiuntur atque moventur. Idcirco fit ut tum a simili sibi, tum a dissimili, res omnis patiatur... Quapropter intelligere quidem cum quispiam voluerit, in ipso est situm : sentire autem collocatur in ipso, necesse est enim sensibile ipsum adesse (Arist. *De Anima*, II, c. 5).

---

dum esse diversorum, esse eumdem actum; nam motus est idem quod actus moventis sicut *à quo* est, moti autem sicut *in quo* est. Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporisque communes, ut videlicet sint animæ sicut moventis et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest :

1° Quia, ut probat Philosophus (de Anima, II, c. 5), sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur est sensus; quod ex hoc patet quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur; quod impossibile est esse diversum, secundum esse, a patiente. Non est igitur anima sensibilis, secundum esse, diversa a corpore animato.

2° Præterea, Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum; unde et duo prædicamenta ponuntur *facere*

souffrir quelque chose. Si donc l'âme est un agent et le corps un sujet passif quand la sensation existe, l'opération de l'âme sera distincte de celle du corps. Donc l'âme sensitive aura une opération propre; donc elle aura aussi une *subsistance* propre; donc elle ne cessera pas d'exister lorsque le corps sera détruit; donc les âmes sensitives des animaux même privés de raison seront immortelles. Cette dernière conséquence, qui n'a pour elle aucune probabilité, n'est pourtant pas en contradiction avec l'opinion de Platon. Mais nous aurons occasion d'examiner plus tard cette question [ch. 82].

3° Ce n'est pas le moteur qui détermine l'espèce à laquelle appartient le mobile. Si donc l'âme n'est unie au corps que comme le moteur l'est au mobile, le corps et ses parties ne se spécifient pas d'après l'âme. Donc, après que l'âme l'aura abandonné, le corps, ainsi que ses parties, continuera d'appartenir à la même espèce. Or, ceci est évidemment faux; car après le départ de l'âme, on ne conserve que par équivoque leurs noms à la chair, aux os, aux mains et aux autres parties, puisque aucune d'elles n'a une opération propre qui la range dans une espèce. Donc il n'est pas vrai que l'âme soit unie au corps seulement comme le moteur l'est au mobile, ou un homme à son vêtement.

4° Le mobile ne reçoit pas son *être* du moteur, mais seulement le mouvement. Si donc l'âme n'est unie au corps que comme un mobile, ce sera bien elle qui le mettra en mouvement, mais il ne recevra pas d'elle son *être*. Or, *vivre* est en quelque manière l'*être* de ce qui vit. Donc le corps ne vivra pas par l'âme.

5° Ce n'est pas l'application du moteur qui produit le mobile, et leur séparation n'entraîne pas la destruction de ce dernier, puisque

---

et *pati*. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animæ et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam; habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet; animæ igitur sensitivæ etiam irrationalium animalium erunt immortales; quodquidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non discordat. Sed de hoc infra (c. 82) erit locus quærendi.

3° Amplius, Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes ejus non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes ejusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum; nam caro et os et manus et hujusmodi partes, post abscessum animæ, non dicuntur nisi æquivoce, quum nulli harum partium propria operatio adsit quæ speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili vel sicut homo vestimento.

4° Adhuc, Mobile non habet esse per suum motorem, sed solum motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

5° Item, Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, quum non

l'*être* du mobile ne dépend pas du moteur, mais seulement son mouvement actuel. Si donc l'âme n'est unie au corps que comme un moteur, l'union de l'âme et du corps ne produira rien, et leur séparation n'amènera aucune destruction. Par conséquent, la mort, qui consiste dans la séparation de l'âme et du corps, ne sera pas une destruction réelle de l'animal; ce qui est d'une fausseté manifeste.

6° Tout être qui se meut lui-même est dans une condition telle, qu'il possède la faculté d'être mû et de ne l'être pas, de mouvoir et de ne mouvoir pas. Or, dans l'opinion de Platon (3), l'âme meut le corps de la même manière que ce qui se meut soi-même. Si donc elle n'est unie au corps que comme le moteur à son mobile, elle aura le libre pouvoir de se séparer du corps et de se réunir à lui de nouveau, suivant sa volonté; ce qui est évidemment inadmissible.

Nous prouvons ainsi que l'âme est unie au corps comme sa forme propre :

1° Une chose au moyen de laquelle une autre chose passe de l'état

(3) Rei illius cui nomen est *animus* ecquænam est definitio, aliamne habemus quampiam quam illam quam modo diximus, *id quod possit seipsum movere ?*... Est demonstratum idem esse et animam et primam originem motus eorum quæ sunt, fuerunt et erunt, omniumque rursus his contrariorum, quandoquidem et mutationis et universi motus omnibus causam esse consistit... Omnia igitur quæ universæ naturæ, cœli videlicet, terræ, maris ambitu continentur, suis motibus animus ducit atque impellit; quorum motuum hæc sunt nomina : velle, considerare, curare, deliberare, recte et falso opinari, lætari, dolere, audere, metuere, odisse, diligere, etc. (Plato, *De legibus*, lib. x).
Responde ergo, ecquidnam illud est quod, si in corpore est, corpus vivum est? — Anima, inquit. — Nonne id semper ita habet? — Quidni, inquit. — Anima ergo quicquid illud sit quod ipsa complectatur, semper ei ipsa vitam affert (*Phædo*, p. 105).
SOCRATES. An is qui utitur et id quo ille utitur, diversum quidpiam tibi esse videatur? — ALCIBIADES. Videtur. — S. Nonne et toto corpore utitur homo? — A. Utitur. — S. Aliud nimirum est is qui utitur, et id quo quis utitur? — A. Est. — S. Aliud ergo quidpiam homo est a suo corpore? — A. Videtur. — S. Ecquid tandem igitur homo est? — A. Non possum dicere. — S. Potesne vero id dicere, quod corpore utitur? — A. Possum. — S. Aliudne quidpiam est quod utatur corpore, quam animus? — A. Nullum aliud. — S. Nonne ita ut summum ipse obtineat imperium? — A. Ita prorsus. — S. Atqui neminem arbitror hoc unquam aliter opinatum esse.—

dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animæ et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio, et sic mors, quæ consistit in separatione animæ et corporis, non erit corruptio animalis; quod est manifeste falsum.

6° Præterea, Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animæ movere corpus et non movere. Si ergo non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari a corpore quum voluerit, et iterum uniri ei quum voluerit; quod patet esse falsum.

Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, sic probatur.

1° Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est et forma et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia exsistente; vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est

d'être potentiel à l'état d'être actuel est la forme et l'acte de cette dernière. Or, c'est par le moyen de l'âme que le corps cesse d'exister en puissance pour devenir un être actuel; car vivre, c'est l'*être* de ce qui vit, et le sperme, avant l'animation, vit seulement en puissance, et l'âme le fait vivre actuellement. Donc l'âme est la forme du corps animé.

2° Comme l'*être* et l'opération n'appartiennent exclusivement ni à la forme, ni à la matière, mais à ce qui résulte de leur union, on attribue l'*être* et l'action à deux principes dont l'un est, par rapport à l'autre, ce qu'est la forme relativement à la matière. Nous disons en effet d'un homme qu'il est sain dans son corps et par sa santé, qu'il est savant par sa science et dans son âme. La science est la forme de l'âme qui sait, et la santé est celle du corps qui est sain. Or, vivre et sentir sont deux choses que l'on attribue à l'âme et au corps; car nous vivons et nous sentons par l'âme et par le corps, mais de telle sorte que l'âme est le principe de la vie et du sentiment. Donc l'âme est la forme du corps.

3° Ce que l'âme sensitive tout entière est pour le corps tout entier, une partie de l'âme l'est pour une partie du corps. Or, une partie de l'âme est, relativement à une partie du corps, sa forme et son acte; car la vue est la forme et l'acte de l'œil. Donc l'âme est la forme et l'acte du corps.

A. Ecquodnam? — S. Quin ex his tribus homo unum quiddam sit. — A. Quibus? — S. Aut animus, aut corpus, aut hoc unum totum ex utrisque compositum. — A. Quid ita? — S. Atqui nonne inter nos convenit, illud quod imperat corpori hominem esse? — A. Convenit. — S. Quid est igitur homo? Num sibiipsi corpus imperat? — A. Minime. — S. Alterius nimirum cujusdam imperio ipsum subjici dicimus? — A. Certe. — S. Non tamen illud erit quod quærimus. — A. Non videtur. — S. An utrumque simul arcto illo vinculo copulatum corpori imperat, et illud fuerit homo? — A. Fortasse nimirum. — S. Omnium minime; nam quum horum alterum minime imperet, nulla ratione effici potest ut utrumque imperet simul. — A. Recte. — S. Quandoquidem igitur neque corpus, neque utrumque simul homo est, relinquitur horum alterum, opinor, vel nihil ipsum esse, vel si aliquid est, nihil aliud esse hominem quam animum. — A. Prorsus sane. — S. Adhucne dilucidius tibi erit demonstrandum animum esse hominem? — A. Non per Jovem, sed hæc satis esse mihi quidem videntur (*Alcibiades*, I, p. 130. — Henric. Steph., 1578).

---

vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

2° Amplius, Quia tam esse quam operari non est solum formæ neque solum materiæ, sed conjuncti, *esse* et *agere* duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima; quorum scientia est forma animæ scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animæ et corpori; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitæ et sensus. Est igitur anima forma corporis.

3° Adhuc, Similiter se habet tota anima

CHAPITRE LVIII.

Le principe nutritif, sensitif et intellectuel, ne constitue pas trois âmes dans l'homme.

En prenant dans la doctrine de Platon ce qui se rapporte à la question présente, on y trouvera peut-être une réponse aux raisons que nous avons apportées. Ce philosophe enseigne, en effet, que ce n'est pas la même âme qui est en nous le principe de l'intelligence, de la nutrition et de la sensibilité (1). Il s'ensuit que, bien que l'âme sensitive soit la forme du corps, on n'est cependant pas contraint pour cela d'admettre qu'une substance intellectuelle peut être aussi la forme du corps. Pour prouver qu'il y a là une impossibilité, il faut raisonner ainsi :

1° Deux choses que l'on attribue au même être à raison de formes

(1) At illud quidem difficile, utrum uno quodam eodemque singula hæc agamus, an potius tria quædam habeamur in nobis, quædam singulis singula efficiamus : uno quidem discamus, irascamur alio, tertio concupiscamus voluptates eas quæ ad nutritionem, generationemque pertinent, cæteraque hujusmodi; an toto animo unumquodque præstemus, quum aliquid aggredimur animi impetu concitari. Hæc vero pro rei dignitate non satis explicari possunt (Plato, *De Republ.*, lib. IV, p. 436).

Uti nimirum sicut civitas in tres species divisa est, ita et uniuscujusque animus trifariam dividitur. Quum tres sint animi partes, tres quoque voluptates esse videtur, quidem hactenus ut uniuscujusque sit propria, et cupiditates quoque, et imperiorum modi eodem pacto... Partem unam animi statuimus qua homo discit; alteram, qua irascitur; tertiam vero, propter multiplicem variamque rationem, uno quodam sibi proprio et peculiari nomine non potuimus appellare; sed ex ea facultate quæ in ipsa est et illustrissima et potentissima, ei nomen indidimus. Concupiscibile enim vocavimus, propter vehementiam impetumque earum cupiditatum quæ in cibo, potu, venere, rebusque hujus generis versantur (Id. *De Republ.*, lib. IX, p. 580. — Henric. Steph., 1578).

---

sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus ejus; visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

CAPUT LVIII.

Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animæ.

Potest autem prædictis rationibus, secundum opinionem Platonis, obviari, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

1° Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, prædicantur de se invicem per accidens; album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, et sensitiva, et nutritiva sunt

diverses s'affirment l'une de l'autre par accident, et c'est ainsi que l'on dit que ce qui est blanc aime accidentellement l'harmonie, parce qu'on trouve dans Socrate la blancheur et le goût de la musique. Si donc on envisage l'âme intelligente, sensitive et nutritive, comme des vertus ou formes diverses en nous, les attributs qui nous conviennent à raison de ces formes s'affirmeront les uns des autres par accident. Or, nous sommes hommes par l'âme intelligente, animaux par l'âme sensitive, et être vivants par l'âme nutritive. Donc cette proposition : L'homme est un animal, ou celle-ci : L'animal est un être vivant, ne sera vraie qu'accidentellement. Or, une telle proposition est essentiellement vraie; car l'homme, parce qu'il est homme, est un animal, et l'animal, en sa qualité d'animal, est un être vivant. Donc il existe quelque chose qui est tout à la fois, en vertu du même principe, animal, homme et être vivant.

Si l'on prétend que, même en admettant que ces âmes sont distinctes l'une de l'autre, il ne s'ensuit pas que les propositions ci-dessus énoncées ne sont vraies que par accident, parce que ces âmes sont coordonnées ensemble, nous rejetterons cette réponse, et voici pourquoi.

L'ordre qui rattache l'âme sensitive à l'âme intelligente et l'âme nutritive à l'âme sensitive est le même qui existe entre la puissance et l'acte, parce que, conformément à la génération, l'intellectuel est postérieur au sensitif, et le sensitif au nutritif; car dans la génération l'animal précède l'homme. Si donc il résulte de cet ordre que les propositions qui précèdent sont essentiellement vraies, ce ne sera pas à raison de la forme, mais à raison de la matière et du sujet, ainsi qu'il arrive lorsqu'on affirme qu'une surface est colorée. Or, cela ne peut

---

diversæ virtutes aut formæ in nobis, ea quæ secundum has formas nobis conveniunt, de invicem prædicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur hæc prædicatio per accidens : Homo est animal, vel Animal est vivum. Est autem per se talis prædicatio; nam homo, secundum quod est homo, est animal; et animal, secundum quod est animal, est vivum. Est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam prædictis animabus diversis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eo quod animæ illæ ad invicem ordinem habent, hoc iterum removetur.

Nam ordo sensitivi ad intellectivum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo potentiæ ad actum; nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit prædicationes prædictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia, isto modo dicendi per se, id quod est formale prædicatur per se de

être; car si l'on considère l'attribut comme essentiel en ce sens, ce qui est formel s'affirme du sujet comme lui appartenant essentiellement. C'est ce qui a lieu pour les propositions suivantes : Cette surface est blanche; tel nombre est pair. De plus, en considérant l'attribut comme essentiel dans le même sens, le sujet entre dans la définition de l'attribut : le nombre, par exemple, entre dans la définition du *pair*. C'est le contraire qui arrive dans l'autre cas; car l'homme n'est pas l'attribut de l'animal, mais il faut changer les termes; également, le sujet n'entre pas dans la définition de l'attribut, mais c'est l'opposé qui est vrai. Donc la vérité essentielle des propositions ci-dessus formulées ne découle pas de l'ordre sur lequel on s'appuie.

2° L'*être* d'une chose et son unité procèdent du même principe; car elle est une parce qu'elle est un être. Donc, puisque la forme est pour tous le principe de l'existence, elle sera également celui de l'unité. En admettant donc qu'il y ait dans l'homme plusieurs âmes, qui sont ses formes diverses, l'homme ne sera pas un être unique, mais multiple. L'ordre respectif de ces formes ne suffira pas pour l'établir dans l'unité, parce que être un en raison d'un certain ordre n'équivaut pas à être un absolument, puisque l'unité qui résulte de l'ordre est de toutes la plus imparfaite.

3° L'inconvénient que nous venons de signaler se reproduira toujours, de telle sorte que l'âme intelligente et le corps ne formeront pas un être qui sera *un* absolument, mais seulement par accident. En effet, tout attribut qui se trouve ajouté à une chose après qu'elle a reçu son *être* complet n'est pour elle qu'un accident, puisqu'il est en dehors de son essence; et toute forme substantielle constitue un être complet dans le genre de la substance; car elle produit un être actuel et déter-

---

subjecto, ut quum dicimus : Superficies est alba; vel : Numerus est par; et iterum, hoc modo dicendi per se, subjectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut numerus in diffinitione paris. Ibi autem e contrario accidit; non enim homo per se prædicatur de animali, sed e converso; et iterum non ponitur subjectum in diffinitione prædicati, sed e converso. Non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per se, ratione dicti ordinis.

2° Præterea, Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquæque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animæ sicut diversæ formæ, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum.

3° Item, Ad hæc redibit prædictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, quum sit extra essentiam ejus; quælibet etiam forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ; facit enim ens actu, et hoc aliquid; quidquid igitur post primam for-

mine sa qualité. Donc tout ce qui survient dans une chose, après qu'elle a sa forme substantielle, lui est accidentel. Donc, puisque l'âme nutritive est une forme substantielle, car on affirme également de l'homme et de l'animal qu'ils sont vivants, il en faudra conclure que l'âme sensitive et, pour la même raison, l'âme intelligente, sont de simples accidents. Par conséquent, le terme d'*animal*, pas plus que celui d'homme, ne signifiera une même chose, ni un certain genre, ni une certaine espèce, compris dans l'étendue de la substance.

4° Si dans le système de Platon l'homme n'est pas un être composé d'une âme et d'un corps, mais une âme qui fait d'un corps son instrument, cela doit s'entendre de l'âme intelligente seule, ou des trois âmes, si elles sont au nombre de trois, ou bien de deux d'entre elles. Si on l'entend des trois ensemble ou de deux, l'homme n'est pas un, mais deux ou trois; car il est trois âmes ou au moins deux. Si, au contraire, on ne veut parler que de l'âme intelligente, en ce sens que l'âme sensitive soit la forme du corps, et que l'âme intelligente, ayant à son service un corps animé et pourvu de ses sens, soit l'homme, on tombera de nouveau dans un double inconvénient, savoir que l'homme n'est pas un animal, mais qu'il se sert d'un animal; car c'est l'âme sensitive qui fait d'un être un animal; et de plus, que l'homme ne sent pas, mais qu'il fait usage d'une chose douée de sentiment. Comme ces conséquences répugnent, il est impossible que trois âmes d'une substance différente soient en nous ce qui connaît, sent et entretient la vie.

5° Deux ou plusieurs choses ne peuvent devenir une même chose sans un lien qui les unisse, à moins que l'une ne soit, par rapport à

---

mam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Quum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, vivum enim substantialiter de homine prædicatur et de animali, sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva; et sic neque animal neque homo simpliciter significabit unum neque aliquod genus neque species in prædicamento substantiæ.

4o Amplius, Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria; est enim tres animæ, vel saltem duæ. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quæ quum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

5o Adhuc, Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid unienst nisi unum eorum se habeat ad alterum ut

l'autre, ce qu'est l'acte pour la puissance; car c'est de cette dernière manière que la matière et la forme se réunissent dans l'unité sans aucun lien extérieur. Or, en supposant qu'il y ait dans l'homme plusieurs âmes qui ne sont pas l'une pour l'autre dans le même rapport que la matière et la forme, mais que chacune d'elles soit un *acte* et que toutes soient des principes d'actions, si elles s'unissent pour former un seul être, un homme, par exemple, ou un animal, elles devront nécessairement être unies par un autre. Or, cet autre ne sera évidemment pas le corps; car c'est plutôt lui qui est uni par l'âme, puisqu'il tombe en dissolution lorsqu'elle l'abandonne. Donc il faut que quelque chose de plus formel fasse de toutes ces âmes une seule âme; et ce quelque chose sera plutôt une âme que ces divers éléments qu'il unit. Si donc ce lien est de son côté divisé en plusieurs parties et n'est pas un par lui-même, il lui faudra aussi à lui un lien; et comme on ne peut pas remonter ainsi jusqu'à l'infini, on arrivera forcément à quelque chose qui sera un en soi, et rien ne possède cette qualite d'une manière plus parfaite que l'âme. Donc il ne peut y avoir dans un seul homme ou animal qu'une seule âme.

6° Si ce qui concerne l'âme est dans l'homme un assemblage de plusieurs choses, il y aura entre chacun de ces éléments et chacune des parties du corps le même rapport qu'entre cette aggrégation tout entière et le corps tout entier. C'est ce qui paraît assez conforme à l'opinion de Platon, qui plaçait l'âme raisonnable dans le cerveau, l'âme nutritive dans le foie, et l'âme concupiscible dans le cœur. Or, une telle conséquence est fausse pour deux raisons : premièrement, parce qu'il est une partie de l'âme que l'on ne peut pas attacher à une partie déterminée du corps : il s'agit ici de l'intelligence, qui, comme

---

actus ad potentiam; sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eas colligante. Si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent ad invicem sicut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum, oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus, quum magis corpus uniatur per animam; cujus signum est quod, decedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum; et hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquod uniens. Quum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum; et hoc maxime est anima. Oportet igitur, in uno homine vel animali, unam tantum animam esse.

6° Item, Si id quod est ex parte animæ in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod, sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis; quod etiam a positione Platonis non discordat; ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc

nous l'avons démontré [ch. 56], n'est pas l'acte d'une certaine partie du corps; secondement, parce qu'on distingue très clairement dans une même partie du corps les opérations des diverses parties de l'âme. Il est facile de s'en convaincre en examinant les animaux qui vivent après avoir été coupés en morceaux. Il y a dans la même partie le mouvement, la sensation et un appétit par lequel elle se meut. Également, la même partie séparée d'une plante se nourrit, croît et germe; ce qui prouve que les diverses parties de l'âme se trouvent dans une seule et même partie du corps. Donc nous n'avons pas en nous plusieurs âmes distinctes attachées aux différentes parties de notre corps.

7° Des forces diverses qui ne dérivent pas du même principe agissent sans se gêner l'une l'autre, à moins que leurs actions ne soient contraires; ce qui ne peut avoir lieu dans le cas présent. Or, c'est une vérité d'expérience que les opérations diverses de l'âme se font obstacle entre elles; car si l'une est très prononcée, l'autre s'affaiblit. Donc il faut rapporter ces opérations et les forces qui en sont les principes prochains à un principe unique. Or, ce principe ne peut être le corps: d'abord, parce que le corps ne participe en aucune façon à l'action de connaître; ensuite, parce que si le principe de ces forces et de ces actions était le corps, en sa qualité de corps, on les rencontrerait dans tous les corps; ce qui est manifestement faux. Il nous reste donc à dire qu'elles ont pour principe une forme unique, en vertu de laquelle ce corps est tel corps; et cette forme n'est autre que l'âme. Donc toutes celles de nos actions qui appartiennent à l'âme procèdent d'elle seule. Donc nous n'avons pas plusieurs âmes.

---

autem apparet esse falsum dupliciter : Primo quidem, quia aliqua pars est animæ, quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (c. 56) ostensum est quod non est actus alicujus partis corporis; secundo, quia manifestum est quod, in eadem parte corporis, apparent diversarum partium animæ operationes, sicut patet in animalibus quæ decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur; et similiter eadem pars plantæ decisa nutritur, augetur et germinat; ex quo apparet quod diversæ partes animæ in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversæ animæ in nobis, diversis partibus corporis attributæ.

7° Amplius, Diversæ vires quæ non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariæ; quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversæ operationes animæ impediunt se; quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istæ actiones, et vires quæ sunt eorum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus : tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus, in quantum hujusmodi, invenirentur in omnibus corporibus; quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una per quam hoc corpus est tale corpus, quæ est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animæ quæ sunt in nobis ab ipsa

Cette doctrine est conforme à celle que nous trouvons dans le livre *Des Dogmes ecclésiastiques :* « Nous n'enseignons pas ce qu'ont écrit « dans leurs livres Jacques (2) et d'autres Syriens amateurs de subti- « lités, qu'il y a dans l'homme deux âmes : l'une animale, qui anime « le corps et se trouve mêlée au sang ; l'autre spirituelle, qui est la « source de la raison. Mais nous croyons que l'homme a une seule et « même âme qui, associée au corps, lui donne la vie et se gouverne « elle-même par sa raison » (3).

CHAPITRE LIX.

L'intellect possible de l'homme n'est pas une substance séparée (1).

Certains auteurs ont imaginé un autre moyen pour prouver qu'une

(2) L'empereur Justin, qui succéda à Anastase, en 518, mit tout en œuvre pour éteindre la secte des *Monophysites* (Eutychiens) ; mais le parti, quoique considérablement affaibli, reprit assez de force, quelques années après, pour mettre sur le siége d'Edesse un moine entreprenant, nommé Jacob ou Jacques Zanzale, qui parcourut l'Orient, ranima le courage des Eutychiens, et rétablit partout l'hérésie, en Syrie, en Mésopotamie, en Arménie, en Egypte, en Nubie et en Ethiopie. Depuis cette époque, les Monophysites ont pris le nom de *Jacobites*, du nom de ce moine, regardé par eux comme le second fondateur de la secte. La protection des Perses et des Mahométans leur rendit les églises qu'ils possèdent encore aujourd'hui.

(3) Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii disputatores Syrorum scribunt : unam animalem, qua animetur corpus, et quæ immixta sit sanguini ; et alteram spiritualem, quæ rationem ministrat. Sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suæ substantiæ eligat cogitatione quod vult (Gennad. Massil. *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 15, in tomo VIII opp. S. Aug.).

(1) Saint Thomas distingue, avec Aristote, deux facultés secondaires dans l'intelli-

---

una procedunt ; et sic non sunt in nobis plures animæ.

Huic autem consonat quod dicitur in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus : « Neque « duas animas esse dicimus in uno homine, « sicut Jacobus et alii disputatores Syro- « rum scribunt : unam animalem, qua « animetur corpus, et quæ immixta sit « sanguini ; et alteram spiritualem, quæ « rationem ministrat. Sed dicimus unam « esse eamdemque animam in homine, quæ « et corpus sua societate vivificet et semet- « ipsam sua ratione disponat. »

CAPUT LIX.

Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

Fuerunt autem et alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia in-

substance intellectuelle ne peut être unie à un corps comme sa forme. Ils prétendent que l'intellect, même celui qu'Aristote qualifie de *possible* (2), est une substance séparée qui ne nous est pas unie comme notre forme. Ils s'appuient sur les raisons suivantes :

1° Ils invoquent Aristote, qui dit au même endroit que cet intellect est séparé et non mélangé à un corps, qu'il est simple et impassible; ce qui ne saurait lui convenir s'il était la forme d'un corps.

2° Ils s'autorisent de la démonstration par laquelle le même philosophe établit que l'intellect possible recevant en lui toutes les espèces [intelligibles] des objets sensibles, parce qu'il est en puissance par rapport à eux, il ne doit nécessairement y avoir en lui aucun de ces objets, de même que l'œil, qui reçoit toutes les espèces de couleurs, est complétement incolore; car s'il avait par lui-même une certaine

gence humaine. L'une est en puissance pour recevoir les formes intelligibles ou les idées qui l'affectent de la manière qui convient à une substance toute spirituelle : c'est l'*intellect possible* ou *passif*. L'autre a la vertu d'abstraire des êtres réels leurs formes, pour les rendre intelligibles, c'est-à-dire pour les mettre dans des conditions telles qu'elles puissent être saisies par l'intelligence, qui ne peut appréhender la substance même des êtres : cette faculté est l'*intellect actif*. Lorsque l'intellect actif a opéré cette abstraction et que l'intellect passif est affecté par les idées ou les formes, l'intelligence est *en acte*; ce qui signifie qu'elle possède actuellement la notion de l'objet. — Aristote s'exprime ainsi à ce sujet : « Intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa; actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa... Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat; quidam talis, ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores, qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit » (*De anima*, III, c. 4 et 5). — Voyez sur cette question les chapitres 73-76 qui suivent, et la note 2 du chapitre 76. — Une substance *séparée* est celle qui est parfaitement simple et n'est unie, de manière à former un tout, avec aucune autre substance d'une nature différente. Les anges sont des substances séparées; l'âme humaine, durant la vie naturelle de l'homme, n'en est pas une.

(2) De animæ autem ea parte qua cognoscit atque sapit, sive sit separabilis, sive non separabilis magnitudine, sed ratione, considerandum est quam differentiam habet, quoque pacto tandem sit intelligere. Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab intelligibili, aut aliquid aliud tale, vacare igitur ipsam passione, sed formæ susceptivam esse oportet, et potentia talem, sed non illam esse : et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus. Quare necesse est ipsum, cum universa intelligat, non mixtum esse, sicut Anaxagoras dixit, ut superet atque vincat, id est, ut cognoscat atque perci-

---

tellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat (de Anima, III, c. 4), est quædam substantia separata, non conjuncta nobis ut forma. Et hoc confirmare nituntur :

1° Ex verbis Aristotelis, qui dicit (ibid.), de hoc intellectu loquens, quod est separatus et immixtus corpori et simplex et impassibilis; quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis.

2° Item, Per demonstrationem ejusdem, qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species (intelligibiles) rerum sensibilium ut in potentia ad eas existens, oportet quod omnibus careat; sicut pupilla, quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore; si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quin imo nihil videretur nisi sub illo colore; et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam

couleur, celle-là l'empêcherait de voir les autres, et même tous les objets qu'il saisirait en paraîtraient revêtus. Il se passerait quelque chose de semblable dans l'intellect possible, si par lui-même il avait une forme ou nature déterminée prise entre celles des êtres sensibles. Or, il en serait ainsi s'il se trouvait mélangé à un corps, ou bien s'il était la forme d'un certain corps; car puisque la matière et la forme réunies composent un même être, la forme doit participer en quelque chose à la nature du sujet auquel elle s'applique. L'intellect possible ne souffre donc aucun mélange avec un corps, et il ne peut être l'acte ou la forme d'un certain corps.

3° Si cet intellect est la forme d'un corps matériel, il ne recevra en lui quelque chose que comme la matière première elle-même reçoit ce dont elle est susceptible; car ce qui est la forme d'un corps ne reçoit rien sans sa matière propre. Or, la matière première reçoit les formes individuelles, et même ces formes ne sont individualisées que parce qu'elles sont dans une matière. Donc l'intellect possible recevra ces formes comme individuelles, et par conséquent il n'aura aucune connaissance de l'universel; ce qui est évidemment faux.

4° La matière première n'a pas la connaissance des formes qu'elle reçoit. Si donc l'intellect possible reçoit les choses de la même manière

piat; alienum namque, cum apparet juxta, prohibet atque sejungit. Quo fit ut neque ulla sit ipsius natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus animæ nuncupatur, dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat, nihil est actu prorsus eorum quæ sunt, antea quam intelligat ipse. Quocirca, neque cum corpore mixtum ipsum esse, consentaneum est rationi... Atque bene recteque censent qui formarum locum animam inquiunt esse. Attamen neque tota est locus, sed intellectiva; neque est actu, sed potentia formæ... Sensitivum non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis.

Quidam est intellectus talis ut omnis fiat : quidam talis ut omnia agat atque efficiat : quiquidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen : nam et lumen, colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus... (Arist. *De anima*, III, c. 4, 5). — Voir aussi le ch. 8.

---

formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis; quia, quum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori aut esse actum seu formam alicujus corporis.

3o Adhuc, Si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus et receptio materiæ primæ; id enim quod est alicujus corporis forma non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, imo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales; et sic non cognosceret universalia; quod patet esse falsum.

4° Præterea, Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiæ primæ, nec intellectus possibilis

que la matière première, il ne connaîtra pas non plus les formes qu'il aura reçues, contrairement à ce qui a lieu.

5° Nul corps n'est susceptible d'une vertu infinie, ainsi qu'Aristote le prouve (3). Or, la vertu de l'intellect possible est en quelque sorte infinie; car par lui nous portons un jugement sur des choses dont le nombre est infini, puisqu'il nous fait connaître l'universel, dans lequel sont compris tous les êtres particuliers [ou individuels], qui sont infinis en puissance. Donc l'intellect possible n'est pas une vertu résidant dans un corps.

Averrhoès et plusieurs philosophes anciens, ainsi qu'il l'affirme lui-même, ont été amenés par ces raisons à enseigner que l'intellect possible, au moyen duquel l'âme connaît, a un *être* distinct de celui du corps et n'est pas la forme du corps. Mais comme cet intellect n'a rien de commun avec nous, et que nous ne connaîtrions rien par lui s'il ne nous était uni de quelque manière, il nous indique comment il continue d'être avec nous: c'est, dit-il, parce que l'espèce actuellement connue est la forme de l'intellect possible, de même que ce qui est actuellement visible est la puissance de la forme qui est le principe de la vision; d'où il suit que l'intellect possible et la forme actuellement connue se réunissent pour faire une même chose. Donc, toutes les fois que cette forme connue s'unit à un être, il se trouve aussi uni avec

(3) Aristote, dans les chapitres 6 et 10 du livre VIII de sa *Physique*, prouve qu'il doit y avoir un moteur éternel, immobile ou immuable, et de plus distinct de la matière. Il conclut ainsi : « His hoc pacto determinatis, patet impossibile esse, primum movens atque immobile, magnitudinem ullam habere. Nam si habet, aut finitam aut infinitam ipsam esse necesse est. At demonstratum est prius in naturalibus, fieri non posse ut magnitudo sit infinita. Et nunc demonstravimus finitam magnitudinem infinitas vires habere non posse, et impossibile insuper esse infinito in tempore quicquam a magnitudine finita moveri. Primum autem movens æterno motu infinitoque tempore movet. Patet igitur ipsum indivisibile esse, vacareque partibus ac magnitudinem nullam prorsus habere » (*Phys.* VIII, c. 10 in fine).

---

cognosceret formas receptas; quod est falsum.

5o Amplius, Impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele (Physic. VIII, c. 10). Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitæ; judicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, in quantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Averrhoes, et quidam antiqui, ut ipse dicit (de Anima, III), ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore et non esse formam corporis. Sed, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est potentia formæ visivæ; unde, ex intellectu possibili et forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque

l'intellect possible. Or, elle s'unit à nous par le moyen de l'image, qui est en quelque sorte le sujet de la forme connue; et c'est de cette manière que l'intellect possible continue d'être en nous.

On comprend facilement combien ces arguments sont peu solides et quelles impossibilités en résultent. En effet :

1° L'être qui a une intelligence est doué de connaissance. Or, cela seul est connu dont l'espèce intelligible est unie à l'intelligence, et si une espèce intellectuelle se trouve dans l'homme unie à une intelligence d'une manière quelconque, il s'ensuivra, non que l'homme connaîtra, mais seulement qu'il sera connu par une intelligence séparée.

2° Si l'espèce actuellement connue est la forme de l'intellect possible, de même que l'espèce actuellement visible est la forme de la puissance qui est le principe de la vision pour l'œil, l'espèce intellectuelle est, par rapport à l'image, ce qu'est pour l'objet coloré existant en dehors de l'âme l'espèce actuellement visible; c'est cette comparaison qu'emploient Averrhoès et Aristote lui-même (4). L'intellect possible continue d'être, par le moyen de la forme intelligible, avec l'image qui est en nous, de la même manière que la puissance principe de la vision est avec la couleur qui se trouve dans la pierre. Or, le résultat de cette union n'est pas que la pierre voit, mais seulement qu'elle est vue. Donc l'union de l'intellect possible avec nous ne nous donne pas non

(4) Sentire ac intelligere simile est. Cum autem sensus jucundum aut molestum discernit, quasi affirmaverit aut negaverit, tum persequitur aut fugit. Atque delectari aut dolere est operari ipsa medietate sensus ad bonum aut malum, ut talia sunt... Animæ autem quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiciuntur. Atque cum bonum aut malum esse dicit affirmando aut negando, tum fugit aut persequitur. Quapropter ipsa anima sine phantasmate numquam intelligit... Intellectivum igitur ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit, etc. (Arist. *De anima*, III, c. 7).

igitur conjungitur forma intellecta prædicta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis, mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formæ intellectæ. Per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem hæc frivola sint et impossibilia, facile est videre.

1° Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc autem quod species intellectualis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

2° Præterea, Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiæ visivæ ipsius oculi; species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam; et hac similitudine ipse utitur, et etiam Aristoteles (de Anima, III, c. 7), similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiæ visivæ ad colorem qui est in lapide.

plus la connaissance, mais fait seulement que nous sommes connus. Or, personne n'ignore qu'on dit de l'homme, dans le sens propre et véritable, qu'il connaît; car nous ne pourrions pas rechercher quelle est la nature de l'intelligence si nous étions dépourvus de la faculté de connaître. Donc ce mode d'union ne suffit pas pour expliquer les faits.

3° L'être qui connaît s'unit à l'objet connu par le moyen de la vertu qui est en lui le principe de la connaissance, sans que pour cela la proposition inverse soit vraie, de même que l'être qui opère s'unit à la chose qui résulte de son opération au moyen de la vertu d'où elle émane. Or, l'homme connaît par son intellect comme par la vertu d'où procède sa connaissance. Donc ce n'est pas la forme intelligible qui l'unit à l'intellect; mais c'est plutôt par l'intellect qu'il se trouve uni à la forme intelligible.

4° Le principe en vertu duquel un être opère est nécessairement sa forme; car rien n'agit qu'autant qu'il existe actuellement, et rien n'a une existence actuelle que par ce qui est sa forme. Aussi Aristote prouve-t-il que l'âme est une forme, parce que l'animal vit et sent par son âme (5). Or, l'homme connaît, et ce n'est que par l'intelligence. C'est pourquoi le Philosophe, recherchant quel est le principe de notre connaissance, nous indique la nature de l'intellect possible. Donc

(5) Dicamus animatum ab inanimato vita sejungi. Atque cum multifariam vivere dicatur, etiamsi unum tantum istorum insit, vivere illud dicimus cui inest, ut intellectus, sensus, motus loco ac status... Animal autem est ob sensum primo : nam et ea quæ non cientur motu, nec mutant locum, sensum autem habent, non solum vivere dicimus, sed etiam animalia nuncupare solemus.

Est autem anima causa principiumque corporis viventis... Nam est ea causa a qua profluit motus, est etiam cujus gratia cætera fiunt, et insuper ut forma corporum animatorum, substantiave... At vivere viventium est esse; cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima, etc. (Arist. *De anima*, II, c. 2, 4).

Hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et prædicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit; non enim naturam intellectus investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est prædictus continuationis modus.

3° Adhuc, Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam conjungitur objecto, et non e converso; sicut et operans omne per virtutem operativam conjungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili conjungitur.

4° Amplius, Id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus; nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus; unde et Aristoteles probat (de Anima II, c. 2 et 4) animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit, et nonnisi per intellectum; unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri

l'intellect possible doit nous être uni non-seulement par son objet, mais d'une manière formelle.

5° L'intelligence en acte et l'intelligible actuel sont une seule chose, de même que le sens en acte et ce qui est actuellement sensible. Il n'en est pas ainsi de l'intelligence et de l'intelligible qui sont seulement en puissance, ni du sens et du sensible qui sont dans la même condition. Donc, de ce que l'espèce d'une chose se trouve dans l'image, elle n'est pas pour cela actuellement intelligible, car alors elle ne fait pas un avec l'intelligence en acte; mais elle le devient, parce qu'elle se trouve abstractivement séparée de l'âme. Par exemple, le sens ne saisit pas actuellement l'espèce de telle couleur, parce qu'elle est attachée à la pierre, mais bien parce qu'elle passe dans l'œil. Or, d'après l'opinion qui vient d'être exposée, l'espèce intelligible ne continue d'être en nous qu'autant qu'elle réside dans l'image. Par conséquent, elle ne continue pas d'être en nous parce qu'elle fait une même chose avec l'intellect possible, comme étant sa forme. Donc il n'y a aucun moyen par lequel l'intellect possible nous reste uni; car [cette espèce intelligible] restant unie à l'intellect possible, elle ne l'est pas avec nous, et la proposition ne peut être prise à l'inverse.

Il est facile de s'apercevoir que l'auteur de ce système est tombé dans l'erreur par suite d'une équivoque. En effet, lorsque la lumière vient frapper les objets, les couleurs qui sont en dehors de l'âme deviennent actuellement visibles, comme pouvant causer un ébranlement dans l'organe de la vue, mais non parce qu'elles sont actuellement saisies par ce sens; ce qui est nécessaire pour qu'elles deviennent actuellement une seule chose avec la vue. De même, lorsque l'intelligence agit, c'est sa lumière qui rend les images actuellement intelli-

nobis, et non solum per suum objectum.

5° Præterea, Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum, sicut sensus in actu et sensibile in actu; non autem intellectus in potentia, sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia et intelligibile in potentia. Species igitur, rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu, non enim sic est unum cum intellectu in actu, sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem prædictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma ejus. Ergo non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum, quia, secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Patet autem eum qui hanc positionem induxit, æquivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam exsistentes, præsente lumine, sunt visibiles actu, ut potentes movere visum, non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum visu in actu; et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intel-

gibles, en sorte qu'elles peuvent imprimer à l'intellect possible le mouvement qui lui est propre; mais elles ne sont pas actuellement connues; car, dans ce cas, elles deviennent actuellement une même chose avec l'intellect possible.

6° Là où l'opération de l'être vivant est plus élevée, doit se trouver aussi une vie d'une espèce plus noble, correspondant à cette action. L'unique action des plantes est celle qui a pour but la nutrition. Chez les animaux, l'action est plus relevée, car ils sentent et se meuvent localement; c'est pourquoi la vie de l'animal appartient à une espèce plus noble. Il y a dans l'homme une opération qui se rattache à la vie et qui est plus relevée encore que celle de l'animal : c'est la connaissance. Donc la vie de l'homme est aussi d'une espèce plus noble. Or, le principe de la vie, c'est l'âme. Donc l'âme qui donne la vie à l'homme est plus noble que l'âme sensitive. Or, il n'en est point de plus noble que l'intelligence. Donc l'intelligence est l'âme, et conséquemment, la forme de l'homme.

7° Ce qui résulte de l'opération d'un être est incapable de le spécifier, parce que l'opération est un acte second, et la forme qui détermine l'espèce de chaque chose est l'acte premier. Or, l'union de l'intellect possible avec l'homme est, dans l'opinion qui nous occupe, la conséquence de l'opération de l'homme; car elle se fait par le moyen de l'imagination qui, selon le Philosophe, est le mouvement produit par un sens qui remplit actuellement sa fonction (6). Donc ce n'est pas cette union qui place l'homme dans son espèce. Donc l'homme n'ap-

(6) Nec fieri potest ut a sensibilibus quicquam patiatur eorum quæ sentire possunt, nisi ut quodque est sensitivum... Quid aliud est olfacere quidem, præter id ipsum aliquid, inquam, pati? At enim olfacere quidem sentire est. Aer autem passus, cito sensibilis fit (Arist. *De anima,* II, c. 12).

---

ligibilia, ut possint movere intellectum possibilem, non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facta in actu.

6° Item, Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitæ, correspondens illi actioni; in plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum; unde et animal vivit altiori specie vitæ. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitæ. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis, et per consequens forma ipsius.

7° Adhuc, Quod consequitur ad operationem alicujus rei non largitur alicui speciem, quia operatio est actus secundus, forma autem per quam aliquid habet speciem est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem prædictam, consequitur hominis operationem; fit enim mediante phantasia, quæ, secundum Philosophum (de Anima, II, c. 12), est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali

partient à une espèce qui le distingue des animaux sans raison, que parce qu'il est doué d'intelligence.

8° Si telle espèce est propre à l'homme parce qu'il est raisonnable et intelligent, tous les êtres compris dans cette espèce sont doués de raison et d'intelligence. Or, l'enfant fait partie de l'espèce humaine, même dans le sein de sa mère, et cependant ces images ou intelligibles actuels ne se forment pas encore en lui. Donc l'homme n'est pas intelligent, parce que l'intellect continue de lui être uni par le moyen de l'espèce intelligible, dont le sujet est l'image.

CHAPITRE LX.

Ce n'est pas l'intellect passif, mais l'intellect possible qui détermine l'espèce humaine.

Les partisans de la doctrine qui nous occupe en ce moment ont voulu prévenir cette réfutation.

Averrhoès, déjà cité, dit que l'homme diffère des brutes, quant à l'espèce, à raison de cet intellect qu'Aristote appelle passif et qui est la vertu ou faculté de penser propre à l'homme et que remplace, chez les autres animaux, une simple appréciation naturelle (1). Cette faculté a pour attribution de distinguer les inten-

(1) Cette appréciation naturelle des brutes est ce que nous appelons l'*instinct*, qui exclut tout raisonnement.

---

igitur unione non consequitur homo speciem; non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

8° Amplius, Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana; in quo tamen nondum sunt phantasmata, quæ sunt intelligibilia actu. Non est igitur homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili, cujus subjectum est phantasma.

CAPUT LX.

Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem.

His autem rationibus obviatur, secundum prædictam positionem.

Dicit enim prædictus Averrhoes (de Ani-

tions (2) ou formes individuelles, et de les comparer entre elles, comme l'intelligence, qui est séparée et exempte de tout mélange, compare et distingue les unes des autres les intentions ou formes universelles. Parce que cette faculté, avec le concours de l'imagination et de la mémoire, prépare les images à recevoir l'action de l'intellect qui, en devenant actif, en fait des intelligibles actuels, de la même manière que certains arts mettent la matière en état d'être employée par l'ouvrier principal, elle a reçu le nom d'intelligence et de raison. Les médecins disent qu'elle occupe la cavité du milieu de la tête. Selon qu'elle se trouve disposée, tel homme diffère de tel autre sous le rapport de l'esprit et de tout ce qui tient à l'intelligence. C'est par l'usage qu'il en fait et l'exercice auquel il la soumet, que chacun acquiert la science habituelle. Par conséquent, la science habituelle est dans cet intellect passif comme dans un sujet. L'enfant a, dès le commencement de son existence et avant qu'il soit capable de connaître actuellement, cet intellect passif qui le place dans l'espèce humaine.

(2) Il faut entendre par ces *intentions individuelles* les formes particulières considérées comme revêtues de certaines qualités insaisissables pour les sens, telles que celles qui produisent la sympathie ou l'antipathie et rendent une chose utile ou nuisible. Les brutes discernent ces choses par une estimation naturelle, et l'homme par la faculté qu'il a de penser. Ainsi, la brebis prend la fuite à la vue d'un loup qui lui paraît être un ennemi, tandis qu'elle n'évite pas la rencontre d'une autre brebis, parce qu'elle la regarde comme amie, et, par conséquent, elle fait une distinction et établit une comparaison entre un loup et une brebis. Autre exemple : l'oiseau ramasse les brins de paille qui lui paraissent utiles pour composer son nid, tandis qu'il laisse de côté les sarments qu'il juge inutiles. Ce que les brutes font par suite de cette estimation naturelle, l'homme le fait en usant de la faculté de penser, et d'une manière beaucoup plus parfaite, puisque, à l'aide de cette faculté, il formule des propositions particulières. Les brutes ne s'élèvent pas jusque-là ; mais elles saisissent simplement les qualités dont nous venons de parler (Franç. de Sylv., *Comment.*).

---

ma, III) quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa quæ est propria homini, loco cujus alia animalia habent quamdam (vim) æstimativam naturalem. Hujus autem cogitativæ virtutis est distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem, sicut intellectus, qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa præparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali, ideo prædicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis; et secundum hujus dispositionem virtutis, differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quæ pertinent ad intelligendum; et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiæ; unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subjecto; et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem hæc sint falsa et abusive dicta, evidenter apparet.

Cette assertion est d'une fausseté évidente et les choses y sont prises à contre-sens. En effet :

1° Les opérations vitales sont, avec l'âme, dans le même rapport que les actes seconds avec l'acte premier, comme l'enseigne le Philosophe (3). Or, dans un même être, l'acte premier est antérieur à l'acte second ; par exemple, il faut savoir avant d'examiner. Donc, partout où l'on découvre une opération vitale quelconque, il faut supposer une certaine partie de l'âme qui sera, pour cette opération, ce qu'est l'acte premier pour le second. Or, l'homme a une opération propre qui l'élève au-dessus des autres animaux : c'est la connaissance et le raisonnement, et cette opération, ainsi que l'observe Aristote, appartient à l'homme en sa qualité d'homme (4). Donc on doit admettre dans l'homme un principe qui détermine proprement son espèce, et qui est, pour l'opération de connaître, comme l'acte premier relativement à l'acte second. Or, ce ne peut être l'intellect passif en question, parce que le principe de cette opération est nécessairement impassible et non mélangé avec un corps. C'est toujours la doctrine du

(3) Vitam dicimus, nutritionem, accretionem atque decretionem : quæ quidem per id ipsum fit quod vivere dicitur. Quare corpus omne naturale particeps vitæ substantia est, et ita substantia ut composita. Atque cum tale etiam sit corpus, id est, habens vitam, corpus profecto non erit anima : corpus namque non subit rationem eorum quæ sunt in subjecto, sed ut subjectum potius est et materies. Necesse est igitur animam substantiam esse, perinde atque formam corporis naturalis potentia vitam habentis ; substantia vero actus est et perfectio ; talis igitur corporis est perfectio atque actus..... Quapropter anima primus est actus perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis : et talis plane, ut partes ipsius sint instrumenta (Arist. *De anima*, II, c. 1).

(4) Vivere quidem cum stirpibus et plantis homini videtur esse commune. At proprium hominis opus quæritur. Itaque vita alendi augendique vi ac facultate prædita removenda est. Quæ autem proxime sequitur, in ea vis quædam sentiendi videtur esse posita. At etiam hæc communis nobis est cum equo et bove et animantibus omnibus. Relinquitur ergo vita quædam quæ ad actionem apta sit, ejus propria quod ratione præditum est. Hujus autem pars una est quæ rationi obtemperat, ipsa rationis expers ; altera quæ ratione prædita est, cogitandique munere fungitur. Sed cum etiam hæc vita, ratione instructa, duobus modis dicatur, eam quæ in functione muneris occupata est, ponere debemus. Hæc enim magis proprie dici videtur. Opus igitur hominis erit functio muneris animi rationi consentanea, aut certe ratione non carens (Arist. *Ethic.* I, c. 6).

1° Operationes enim vitæ comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet per Philosophum (de Anima, II, c. 1). Actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquam partem animæ, quæ comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quæ est operatio hominis in quantum homo est, ut Aristoteles dicit (Ethic. I, c. 6). Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus prædictus, quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut Philosophus probat (de Anima, III, c. 4

Philosophe (5), et nous voyons que le contraire a lieu pour l'intellect passif. Il est donc impossible que l'homme ait, en vertu de la faculté de connaître, que l'on appelle l'intellect passif, une espèce propre qui fasse de lui un animal différent des autres.

2° Une affection de la partie sensitive ne peut donner à l'être qui la souffre un genre de vie plus noble que la vie sensitive, de même qu'une affection de l'âme nutritive est incapable de devenir le principe d'un genre de vie plus relevé que ne l'est la vie nutritive. Or, il est certain que l'imagination et les puissances de même nature qui en dépendent, comme la mémoire et les autres facultés semblables, sont des affections de la partie sensitive, comme le démontre Aristote (6). Donc aucune de ces facultés, ni toutes ensemble, ne peuvent communiquer à l'homme une vie d'un genre plus noble que l'âme sensitive elle-même. Or la vie de l'homme est d'un genre plus relevé. Nous en avons une preuve dans ce que dit le Philosophe, qui, distinguant plusieurs genres de vie, ajoute la vie intellectuelle qu'il attribue exclusivement à l'homme, à la vie sensitive qu'il accorde à tout

(5) Voir la note 2 du ch. précédent, page 60.

(6) Memoria omnis nonnisi elapso quodam temporis curriculo exultat. Hinc fit ut quæ animalia temporis sensum habeant, ea sola meminisse possint, et eadem animæ particula qua illud sentiant. Sed cum de imaginatione retro dictum sit, et fieri non possit ut sine phantasmate quicquam intelligatur, atque phantasma communis sensus affectio sit, memoria vero ea quæ de intellectilibus rebus est non sine phantasmate habeatur, memoria profecta ipsa per se quidem in sensu principe constituenda est, per accidens autem in ipso intellectu. Quo fit ut non modo hominibus, et iis animalibus quibus opinio et prudentia tributa est, sed nonnullis item aliis memoria insit. Quod si in parte aliqua intellectus statuenda esset memoria, neutiquam multis e brutorum genere contingeret, immo forte nulli mortali. Quando ne nunc quidem omnibus ea competit, quod non omnia temporis sensum habeant : semper enim ut etiam antea retulimus, cum quis meminit, præterea sentit se prius id vidisse, aut audivisse, aut didicisse : at prius et posterius in tempore sunt. Liquet igitur in ea parte positam esse memoriam in qua collocata imaginatio sit, et ea per se memoriæ subjici quæ possunt sub imaginatione cadere ; per accidens, quæ non possunt sine imaginatione intelligi (Arist. *De Memoria et Reminiscentia*, c. 1).

---

et 5) ; cujus contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod, per virtutem cognitivam quæ dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur per quam ab aliis animalibus differat

2° Adhuc, Quod est passio partis sensitivæ non potest ponere in altiori genere vitæ quam sit vita sensitiva, sicut quod est passio animæ nutritivæ non ponit in altiori genere vitæ quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia et hujusmodi potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivæ, ut probat Philosophus (de Memoria et Reminiscentia, c. 1). Non igitur, per prædictas virtutes vel aliquam earum, animal aliquod potest poni in altiori genere vitæ quam sit anima sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitæ ; quod patet per Philosophum (de Anima, II, c. 3 in fine) qui, distinguens genera vitæ, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens, vita sibi propria, per virtutem cogitativam prædictam.

animal indifféremment (7). Donc l'homme ne vit pas d'une vie qui lui est propre, en vertu de cette faculté de connaître dont nous avons parlé.

3° Aristote prouve que tout être qui se meut lui-même est composé d'un moteur et d'un mobile (8). Or l'homme, comme les autres animaux, se meut lui-même. Donc le moteur et le mobile font partie de son être. Le premier moteur dans l'homme, c'est l'intelligence; car elle meut la volonté au moyen de l'intelligible qui est en elle. On ne peut pas dire que l'intellect passif soit l'unique moteur, parce que l'individuel est seul de sa compétence, tandis qu'à l'instant où le mouvement se produit, la perception de l'universel a lieu et se fait dans l'intellect possible. Le particulier est également saisi et peut se trouver dans l'intellect passif; Aristote est de ce sentiment (9). Donc l'intellect possible fait partie de l'homme, et c'est ce qu'il y a de plus noble

(7) In singulis quærendum est quænam sit cujusque anima; aut quænam sit anima plantæ, quæ bestiæ, quæ denique hominis. Quam autem ob causam deinceps sic sese habent, considerare oportet. Sensitivum namque sine vegetativo non est; et a sensitivo vegetativum in plantis sejungitur. Rursus sine tactu nullus cæterorum sensuum est; at ipse tactus sine cæteris est: complura namque sunt animalium quæ neque visum, neque auditum, neque sensum habent odoris. Et eorum rursus quæ sentiunt, quædam habent loco motivum, quædam non habent; extrema autem atque minima rationem habent et mentem, quibus enim mortalium inest ratio, his sunt continuo et cætera cuncta; at quibus unumquodque illorum inest, hisce non omnibus inest et ratio, sed quædam imaginatione vacant, quædam hac sola vivunt. De intellectu vero contemplativo, alia ratio est. Quæ cum ita sint, patet horum cujusque rationem, animæ maxime propriam rationem esse (Arist. *De anima*, II, c. 3 in fine).

(8) Ejus qui motu cietur interno et suo, aliud movet, aliud movetur. Esse autem impossibile seipsum quicquam hoc pacto movere, ut ab utroque moveatur utrumque, ex hisce sane patebit. Nam si utrumque movebit utrumque, nihil erit profecto quod moveat primum; id enim quod prius movet, causa magis est ut moveatur id quod motu cietur quam id quod illi cohæret, etc. (Arist. *Phys.* VIII, c. 5).

(9) Videntur duo hæc esse moventia, vel appetitus, vel intellectus, si quis imaginationem ut quamdam intellectionem esse ponat. Nam et homines magis imaginationem quam scientiam plerumque sequuntur: et in cæteris animalibus non intellectio, neque ratio, sed imaginatio inest. Hæc igitur ambo, intellectus et appetitus, movendi motu dicto principia sunt: intellectus is, inquam, qui alicujus gratia ratiocinatur; quippe principium est agendi; atque hic fine ab intellectu contemplativo differt. At appetitus etiam omnis alicujus est gratia; cujus enim est appetitio, id est principium intellectus activi. At

---

3° Amplius, Omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus (Physic. VIII, c. 5), componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus; nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens, quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur universalis opinio quæ est intellectus possibilis, et particularis quæ potest esse intellectus passivi, ut patet per Aristotelem (de Anima, III, c. 10, et Ethic. VII, c. 5). Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, et est dignissimum et formalissimum in ipso. Ergo ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

et de plus formel en lui. Donc c'est celui-là et non l'intellect passif qui détermine l'espèce humaine.

4° Ce qui prouve que l'intellect possible n'est pas l'àcte d'un certain corps, c'est qu'il connaît comme universelles toutes les formes sensibles. Aucune vertu, dont l'opération peut s'étendre à l'universalité de toutes les formes sensibles, ne peut être l'acte d'un certain corps. La volonté est dans cette condition; car nous pouvons vouloir tout ce que saisit l'intelligence, au moins pour le connaître. L'acte de la volonté existe visiblement, même lorsqu'il s'agit de l'universel; car, dit Aristote, en considérant d'une manière universelle le genre des voleurs, nous les haïssons, mais nous nous irritons contre les individus (10). Or la volonté ne peut être l'acte d'aucune partie du corps, ni venir à la suite d'une puissance qui soit l'acte d'un corps, et chaque partie de l'âme est l'acte de quelque chose qui est dans le corps, l'intelligence proprement dite exceptée (11). Donc la volonté réside dans la partie intellectuelle. C'est ce qui fait dire à

ipsum ultimum principium est actionis. Quare non sine ratione principia movendi videntur hæc esse duo, appetitus, inquam, et mens ea quæ principium est agendi. Ipsum enim appetibile movet, et propterea mens movet quod appetibile ipsius principium est, etc. (Arist. *De anima* III, c. 10).

Cum opiniones aliæ sint de rebus universis, aliæ de singularibus, quarum sensus arbiter ac dominus est, necesse est ubi ex duobus una effecta sit, in iis quidem quæ sunt cognitionis, animum id quod conclusum est enunciare et affirmare; in iis autem quæ sub actionem veniunt, statim agere (Arist. *Ethic.* VII, c. 5).

(10) Ira quidem ex iis quæ sunt ad seipsum : inimicitia vero etiam sine iis quæ ad seipsum; si enim existimemus esse talem, odio habemus. Et ira quidem semper adversus singularia, ut Calliam, Socratem : odium vero etiam adversus genera. Nam furem odio habet et sycophantam quisque (Arist. *Rhetor.* II, c. 4).

(11) Il faut entendre cette proposition en ce sens, que les parties ou facultés de l'âme ont leur siége dans certaines parties correspondantes du corps. Saint Thomas distingue, avec Aristote, trois âmes ou trois parties de l'âme : l'âme intellectuelle, l'âme nutritive et l'âme sensitive. D'après cette doctrine, chacune des deux dernières est l'acte d'une partie du corps, parce que leurs fonctions ne peuvent s'exercer sans le concours des organes du corps. Il en est autrement de l'intelligence; ses opérations sont absolument indépendantes des organes corporels, et, par conséquent, elle n'est l'acte d'aucune partie du corps.

4° Adhuc, Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicujus, propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cujus operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicujus corporis. Voluntas autem est hujusmodi; omnium enim eorum quæ intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali; odimus enim, ut dicit Aristoteles (Rhet. l. II, c. 4), in universali latronum genus; irascimur autem particularibus tantum. Voluntas autem non potest esse actus alicujus partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quæ sit actus corporis; omnis autem pars animæ est actus alicujus corporis, præter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est; unde et Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 9) quod voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva; propter quod et actus concupisci-

Aristote que la volonté est dans la raison et le principe irascible et concupiscible dans la partie sensitive (12); c'est pourquoi, lorsque les actes de l'appétit irascible et concupiscible se produisent, le sujet est passif, tandis que l'élection précède ceux de la volonté. Cette faculté n'est pas extrinsèque à l'homme, comme si elle avait son fondement dans une substance séparée, mais elle réside dans l'homme même. S'il en était autrement, il ne serait pas le maître de ses actions, puisqu'il obéirait à la volonté d'une substance séparée, et il n'y aurait en lui que des puissances appétitives dont l'opération serait accompagnée de passion : tels sont le principe irascible et le concupiscible, qui résident dans la partie sensitive et se trouvent également dans tous les autres animaux qui subissent plutôt une action qu'ils n'agissent. Or cela est impossible, car ce serait le renversement de toute la philosophie morale et de la science politique. Donc l'intellect possible doit être en nous comme un attribut qui nous distingue des brutes, et cette différence ne consiste pas uniquement dans l'intellect passif.

5° Si nul être ne peut agir qu'au moyen d'une puissance active qui est en lui, aucun ne saurait également souffrir quelque chose sans une puissance passive qu'il ait au dedans de lui. Une matière combustible, par exemple, peut être consumée, non-seulement parce qu'il existe quelque chose qui a le pouvoir de la brûler, mais aussi parce qu'elle a en elle-même la puissance d'être brûlée. Or, connaître est, sous un certain rapport, devenir passif (13). Donc, puisque l'en-

(12) Cum animalium anima hisce duobus sit definita, discernendi inquam potentia, quod quidem est opus officiumque mentis, atque etiam sensus..... Dubitabit non injuria quispiam, quomodo partes animæ et quot oporteat dicere ; nam infinitæ quodammodo et non eæ solum esse videntur quas dividendo quidam dixerunt, rationis inquam particeps, et irascendi ac cupiendi principium : vel ut alii, rationis particeps et rationis expers..... Appetitiva quæ et ratione et vi, alia diversaque sine dubio ab universis esse videtur. Absurdum autem est hanc a cæteris divellere partibus ; fit enim et in participe rationis voluntas, et in ratione vacante cupiditas atque ira (Arist. *De anima* III, c. 9).

(13) Voyez la note suivante.

---

bilis et irascibilis cum passione sunt, non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine; aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiæ separatæ, et in ipso essent tantum potentiæ appetitivæ cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in parte sensitiva, sicut et in cæteris animalibus quæ magis aguntur quam agunt. Hoc autem est impossibile et destructivum totius moralis philosophiæ et politicæ considerationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

5° Item, Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso exsistentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quæ est in ipso; combustibile enim est potens comburi, non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed

fant est intelligent en puissance, bien qu'il ne connaisse pas encore actuellement, il doit avoir en lui une certaine puissance en vertu de laquelle il peut connaître. Or l'intellect possible est cette puissance; donc il est nécessairement uni à l'enfant avant même qu'il ait une connaissance actuelle. Donc l'intellect possible n'est pas uni avec l'homme au moyen de la forme [intelligible] actuellement saisie; mais il est dès le commencement dans l'homme comme faisant partie de son être.

Averrhoès répond que l'enfant connaît en puissance pour deux raisons : d'abord parce que les images qui sont en lui sont intelligibles en puissance; en second lieu, parce que l'intellect possible peut continuer d'être avec lui, mais non parce qu'il lui est déjà uni.

Nous allons démontrer que ces deux raisons sont impuissantes à rien expliquer :

1° La puissance en vertu de laquelle un agent peut agir n'est pas la même que celle qui fait que l'être passif peut souffrir, et ce qui les distingue, c'est qu'elles sont opposées. Donc ce n'est pas parce qu'il convient à un être de pouvoir agir qu'il est capable de souffrir. Or, avoir la puissance de connaître, c'est avoir celle de souffrir, puisque connaître c'est en quelque sorte devenir passif, selon l'observation du Philosophe (14). Donc, si l'on attribue à l'enfant la puissance de connaître, ce n'est pas parce que les images qui sont en lui peu-

(14) Videtur tam intelligere quam etiam sapere, veluti quoddam esse sentire ; etenim his utrisque rerum aliquas anima discernit atque cognoscit..... Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale, vacare igitur ipsam (animam) passione, sed formæ susceptivam esse oportet; et potentia talem, sed non illam esse ; et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus (Arist. *De anima* III, c. 3, 4).

---

etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati, ut dicitur (de Anima, III, c. 3 et 4). Quum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Hæc autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu; sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus.

Huic autem rationi respondet Averrhoes prædictus. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligere duplici ratione : uno modo, quia phantasmata quæ sunt in ipso sunt intelligibilia in potentia; alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, et non quia intellectus sit jam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens.

1° Alia enim potentia est qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati; et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati, quum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum (de Anima, III, c. 3 et 4). Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt

vent être actuellement connues; car cela lui donne plutôt la puissance d'agir, puisque les images sont les moteurs de l'intellect possible.

2° La puissance qui est pour un être la conséquence de son espèce, ne peut lui appartenir à raison d'une chose qui ne détermine pas l'espèce. Or, la puissance de connaître est une conséquence de l'espèce humaine; car connaître est une opération de l'homme considéré comme tel, et les images ne placent l'homme dans aucune espèce, mais elles sont plutôt des résultats de son opération. Donc il est faux de dire que l'enfant a la puissance de connaître à raison des images qui sont en lui.

Il n'est pas plus vrai que l'enfant peut connaître parce que l'intellect possible peut lui être uni. Car :

1° On affirme qu'un être agit ou souffre en puissance en vertu d'une puissance active ou passive, de même que s'il est blanc, c'est en vertu de la blancheur; et jamais on n'attribue cette dernière qualité à un objet avant que la blancheur lui soit réellement appliquée. Donc on ne dit également que quelqu'un peut agir ou souffrir qu'autant qu'il y a en lui une puissance active ou passive. Donc on ne peut affirmer que l'enfant peut connaître avant que l'intellect possible, qui est la puissance de connaître, lui soit uni.

2° On dit qu'un être a la puissance d'opérer avant qu'il soit en possession de la nature en vertu de laquelle il opère, et on affirme encore la même chose, lorsqu'ayant cette nature, son opération se trouve accidentellement empêchée; mais c'est dans un sens tout différent. On dit également, en l'entendant de deux manières, que tel corps a la propriété de s'élever en haut avant qu'il soit assez léger

esse intellecta in actu, quum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem.

2° Adhuc, Potentia consequens speciem alicujus non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam; est enim intelligere operatio hominis in quantum hujusmodi; phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso.

1° Sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati, per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus, antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati, antequam potentia activa vel passiva ei adsit; non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere, antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

2° Præterea, Aliter dicitur aliquis potens operari, antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam jam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando; sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum, antequam sit leve, et aliter postquam jam est generatum leve, sed im-

pour cela, et lorsqu'il a acquis une légèreté suffisante, mais qu'un obstacle arrête son mouvement. Or, si l'enfant connaît en puissance, cela provient, non de ce qu'il est privé de la nature qui lui est nécessaire pour connaître, mais de ce que quelque chose s'oppose à sa connaissance; et cet empêchement consiste dans les mouvements divers qui se produisent en lui : c'est l'opinion d'Aristote (15). Donc il n'a pas la puissance de connaître parce que l'intellect possible, qui est le principe de la connaissance, peut s'unir à lui, mais parce que cet intellect lui est actuellement uni, et rencontre un obstacle qui retarde son action. C'est ce qui fait qu'il connaît aussitôt que cet empêchement a disparu.

3° L'habitude est la faculté que possède quelqu'un de se livrer à son opération, lorsqu'il en a la volonté. Donc l'habitude et l'opération qui en résulte appartiennent au même être. Or, fixer son attention sur une chose en même temps qu'on la connaît, c'est l'acte de cette habitude que nous appelons la science, et il ne peut venir de l'intellect passif, mais bien de l'intellect possible; car il est indispensable, pour qu'une puissance connaisse, qu'elle ne soit pas l'acte d'un corps. Donc l'habitude de la science n'est pas dans l'intellect passif, mais dans l'intellect possible. Or, la science qui nous fait savoir est en nous. Donc l'intellect possible est pareillement en nous, et il n'a pas un *être* distinct du nôtre.

4° La science est l'assimilation du sujet qui connaît avec la chose connue. Or, le sujet qui connaît ne s'assimile la chose qui est l'objet

(15) Quod anima ob moralem virtutem sedetur, prudens aliquis fit et sciens. Quocirca infantes nec discere possunt nec sensibus perinde dijudicare atque seniores, cum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur (Arist. *Phys.* VII, c. 3).

---

peditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat; impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso exsistentes, ut dicitur in septimo Physicorum (c. 3). Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi, sed quia jam est continuatus, et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

3° Item, Habitus est quo quis operatur quum voluerit. Oportet igitur ejusdem esse habitum et operationem quæ est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus hujus habitus qui est scientia, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus. Ergo et habitus scientiæ non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis non secundum esse a nobis separatus.

4° Adhuc, Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Rei autem scitæ, in

de la science, considérée comme telle, qu'au moyen des espèces universelles; car l'objet de la science, c'est ce qui a telle nature. Or, les espèces universelles ne peuvent se trouver dans l'intellect passif, puisque c'est une puissance qui se sert d'un organe, mais uniquement dans l'intellect possible. Donc la science n'est pas non plus dans l'intellect passif, mais seulement dans l'intellect possible.

5° Ce qui produit l'intelligence habituelle, c'est l'intelligence active, ainsi que notre adversaire en convient. Or, les effets de l'intelligence qui agit sont des intelligibles actuels, et leur propre sujet est l'intellect possible, avec lequel l'intelligence, lorsqu'elle devient active, est dans le même rapport que l'art avec la matière, selon la comparaison d'Aristote (16). Donc l'intelligence habituelle, qui est l'habitude de la science, est dans l'intellect possible et non dans l'intellect passif.

6° La perfection qui appartient à une substance plus relevée ne peut dépendre d'une substance inférieure. Or, la perfection de l'intellect possible est subordonnée à l'opération de l'homme; car ell dépend des images qui mettent l'intellect possible en mouvement. Donc l'intellect possible n'est pas une substance supérieure à l'homme; donc il fait partie de l'homme comme son acte et sa forme.

(16) Cum in omni natura est aliquid quod unicuique generi materies est, unum quidem est potentia illa cuncta, alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat qui quidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus : semper enim id quod efficit atque agit præstabilius est eo quod patitur; et ipsum principium omnino materia (Arist. *De anima*, III, c. 5).

---

quantum est scita, non assimilatur sciens, nisi secundum species universales; scientia enim de hujusmodi est: species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, quum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

5° Amplius, Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 5). Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiæ, esse in intellectu possibili, non passivo.

6° Præterea, Impossibile est quod perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis; dependet enim a phantasmatibus quæ movent intellectum possibilem. Non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine; ergo oportet quod sit aliquid hominis, ut actus et forma ipsius.

7° Adhuc, Quæcumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes; nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit (de Anima, I,

7° Les choses dont l'*être* est distinct ont aussi des opérations séparées; car ces choses existent pour leurs opérations, de même que l'acte premier pour l'acte second : c'est ce qui fait dire à Aristote que si l'une des opérations de l'âme est indépendante du corps, l'âme peut exister séparément (17). Or, l'opération de l'intellect possible ne peut se faire sans le corps; car le Philosophe dit encore que l'âme peut agir par elle-même, c'est-à-dire connaître, lorsque l'intelligence est entrée en acte au moyen d'une espèce abstraite des images qui ne se produisent pas sans corps (18). Donc l'intellect possible n'est pas complétement séparé du corps.

8° Tout être qui a une opération conforme à la nature a reçu d'elle également les attributs qui lui sont indispensables pour que cette opération soit accomplie. Aristote prouve en effet que si le mouvement des astres était comme celui des animaux, une locomotion progressive, la nature les aurait munis des organes propres à cette sorte de mouvement (19). Or, l'opération de l'intellect possible s'accomplit au moyen des organes corporels, sans lesquels il ne peut y avoir d'image.

(17) Est de affectibus animæ dubitatio, utrum omnes communes sint cum eo quod habet animam, an sit et ipsius animæ proprius aliquis; hoc enim ipsum accipere quidem necessarium est, non tamen accipi facile potest. Atque plurimi sunt quorum sine corpore nullum aut agere aut pati videtur, ut irasci, confidere, cupere, omnino sentire. Maxime autem ipsum intelligere proprium ejus videtur esse. Quod si hoc etiam imaginatio sit quædam, aut sine imaginatione non sit, nec istud esse sine corpore potest. Si igitur operationum animæ vel affectuum aliquis proprius sit ipsius, fieri potest ut anima ipsa separetur. Sin vero nullus sit ejus proprius non separabilis est (Arist. *De anima*, I, c. 1).

(18) Voyez la note 4 du ch. 59.

(19) Cum consonum sit rationi, stellas hisce motibus qui ad ipsas sunt accommodati moveri, si per se moveantur, his autem moveri non videantur, patet ipsas per se non moveri. Insuper nullum ipsis instrumentum ad motum tribuisse naturam, metas egreditur rationis : nihil enim casu natura facit. Si animalia quidem ipsi curæ fuere, adeo præstabiles res non despexit; sed universa videtur, tanquam de industria, abstulisse quibus per se procedere ipsa possunt, atque ab hisce quæ instrumenta ad motum habent, quamplurimum se movisse. Quapropter et totum cœlum rotundum, cum ratione, et unaquæque stellarum videbitur. Sphæra enim figurarum maxime utilis est ad eum motum qui eodem in loco fit (Arist. *De cælo* II, c. 8).

---

c. 1) quod, si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore; dicit enim Philosophus (de Anima, III, c. 7) quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

8° Amplius, Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest, sicut Aristoteles probat (de Cœlo, II, c. 8) quod, si stellæ moverentur motu progressivo ad modum animalium, natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Na-

Donc la nature a uni l'intellect possible aux organes corporels; donc il n'est pas séparé du corps à raison de son *être*.

9° Si cet intellect est distinct du corps à raison de son *être*, il connaîtra plus parfaitement les substances séparées de la matière que les formes sensibles, qui sont plus intelligibles et ont plus de conformité avec lui. Or, il ne peut connaître les substances absolument séparées de la matière, parce qu'elles ne sont représentées par aucune image, et cet intellect est incapable de connaître sans image, ainsi que l'observe Aristote (20); car les images sont pour lui ce que sont les objets sensibles pour les sens, qui n'éprouvent aucune sensation s'ils n'en sont frappés. Donc l'intellect possible n'est pas une substance séparée du corps à raison de son être.

10° La puissance passive a dans tout genre la même étendue que la puissance active du même genre. C'est pourquoi il n'y a dans la nature aucune puissance passive sans une puissance active naturelle correspondante. Or, l'intelligence, lorsqu'elle agit, ne rend les êtres intelligibles qu'au moyen des images. Donc l'intellect possible ne reçoit pas le mouvement d'autres intelligibles que des espèces abstraites des images, et par conséquent, il ne peut connaître les substances séparées.

(20) Intellectivum ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit..... Anima est ut manus : manus enim instrumentorum est instrumentum, et intellectus formarum est forma ; et sensus itidem sensibilium forma. Cum autem nulla res sit præter magnitudines separata, ut videntur res ipsæ sensibiles, in ipsis profecto sensibilibus formis ipsæ sunt intelligibiles formæ, tum earum rerum quæ abstractæ vocantur, tum eorum etiam sensibilium quæ sunt habitus atque affectus. Idcirco et qui non sentit, nihil discere vel intelligere potest. Et qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur; ipsa namque phantasmata veluti sensibilia sunt, attamen sine materia. Est autem aliud phantasia ab affirmatione negationeve; verum enim vel falsum complexio est conceptuum intellectus. At mentis primi conceptus, quo quæso different, ut non phantasmata sint? At neque cæteri sunt phantasmata; non tamen sine phantasmatibus sunt (Arist. *De anima*, III, c. 7 et 8). — Voyez aussi la note 4 du ch. 59, page 63.

---

tura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis; non est igitur secundum esse a corpore separatus.

9° Item, Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quæ sunt a materia separatæ quam formas sensibiles, quia sunt magis intelligibiles et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia earum non sunt aliqua phantasmata; hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 8); sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia separata a corpore secundum esse.

10° Adhuc, In omni genere, tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis; unde non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis; et sic substantias separatas intelligere non potest.



11° Les substances séparées ont en elles les espèces des choses sensibles d'une manière intelligible, et c'est par elles qu'elles ont la science de ce qui tombe sous les sens. Si donc l'intellect possible connaissait les substances séparées, il apercevrait en elles ce qui est sensible. Donc il ne saisirait pas les objets sensibles par le moyen de leurs images; car la nature ne fait rien de superflu.

Si l'on objecte que les substances séparées n'ont aucune connaissance des objets sensibles, il faudra convenir au moins qu'elles sont douées d'une connaissance plus excellente; et cette dernière ne pourra pas faire défaut à l'intellect possible s'il connaît ces substances. Il aura donc une double science, l'une qui lui viendra par le moyen des substances séparées, l'autre qu'il aura acquise par les sens; et l'une des deux sera superflue.

12° Aristote enseigne que l'âme connaît par l'intellect possible (21). Si donc l'intellect possible connaît les substances séparées, nous les connaissons aussi nous-mêmes; ce qui est évidemment faux. Car nous sommes par rapport à elles ce qu'est pour le soleil l'œil du hibou, selon l'expression du même philosophe (22).

Ceux qui défendent l'opinion précédente nous font cette réponse : Considéré comme subsistant en lui-même, l'intellect possible connaît les substances séparées, et il est en puissance relativement à elles, comme un corps diaphane l'est pour la lumière. Mais en ce qu'il est uni avec nous dès le principe, il est en puissance pour les formes qui

(21) Voyez la note 2 du ch. 59, page 60.

(22) Speculatio de veritate, partim difficilis, partim facilis est..... Cum vero difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest. Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen dici se habent, ita et intellectus animæ nostræ ad ea, quæ manifestissima omnium sunt (Arist. *Metaphys.* II, c. 1).

11° Amplius, In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus, quia natura non abundat superfluis.

Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio, quam oportet non deesse intellectui possibili, si prædictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam, unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam; quarum altera superflueret.

12° Præterea, Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in tertio de Anima (c. 4). Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas; quod patet esse falsum; habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuæ ad solem, ut Aristoteles dicit (Metaphys. II, c. 1).

His autem respondetur, secundum positionem prædictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas, et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem;

sont abstraites des images. C'est pourquoi nous n'arrivons pas dès le commencement à connaître par lui les substances séparées.

Cette raison n'a rien de solide. Car :

1° Nos adversaires prétendent que l'intellect possible est uni avec nous parce qu'il est perfectionné par les espèces intelligibles qui sont abstraites des images. Il est donc en puissance pour ces espèces avant de nous être uni ; et, par conséquent, s'il est uni avec nous, ce n'est pas parce qu'il est en puissance pour elles.

2° S'il en est ainsi, l'intellect possible n'est pas par lui-même en puissance relativement à ces espèces, mais par le moyen d'un autre. Or, on ne doit définir aucun être d'après des qualités qui ne lui conviennent pas à raison de sa propre nature. Donc Aristote, en disant que l'intellect possible est ainsi dénommé parce qu'il est en puissance pour les espèces en question, donne une définition qui n'est pas conforme à sa nature (23).

3° L'intellect possible ne saurait connaître plusieurs choses ensemble sans les connaître l'une par l'autre ; car une même puissance ne se perfectionne simultanément par plusieurs actes qu'en suivant un certain ordre. Si donc l'intellect possible connaît les substances séparées et les espèces qui sont abstraites des images, il connaîtra ces substances par les images, ou réciproquement. A quelque conséquence que l'on s'arrête, il s'ensuit que les substances séparées nous sont aussi connues, parce que si nous ne connaissons la nature de chaque être sensible qu'autant qu'elle est connue par l'intellect pos-

(23) Voyez la note 12 qui précède et la note 2 du ch. 59, p. 60.

---

secundum autem quod continuatur nobis a principio, est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas ; unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

Sed hoc stare non potest.

1° Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad hujusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur, per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad hujusmodi species.

2° Præterea, Secundum hoc, esse in potentia ad prædictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per alind. Per ea autem quæ non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid diffiniri. Non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod in potentia est ad prædictas species, ut diffinit ipse Aristoteles (de Anima, III, c. 4).

3° Adhuc, Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi unum per aliud intelligat ; non enim una potentia simul pluribus actibus perficitur, nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per species hujusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligimus substantias separatas, quia, si nos intelligimus naturas sensibilium, in quantum intelligit eas intellectus possibilis (intellectus autem possibilis intelligit eas, per hoc quod intelligit sub-

sible; et l'intellect possible arrive à cette connaissance par celle qu'il a des substances séparées, nous connaissons de la même manière que lui, lors même que la réciproque serait exacte. Or, cela est manifestement faux. Donc l'intellect possible ne connaît pas les substances séparées. Donc il n'est pas lui-même une substance séparée.

CHAPITRE LXI.

L'opinion précédente contredit le sentiment d'Aristote.

Averrhoès, pour appuyer son opinion sur une autorité imposante, nous dit qu'elle n'est autre que le sentiment d'Aristote. Nous allons donc démontrer clairement que, loin de lui être conforme, elle le contredit formellement.

1° Aristote, en nous donnant sa définition de l'âme, dit qu'elle est « l'acte premier du corps physique et organique, lequel a la vie en « puissance, » et il ajoute : « Cette définition s'applique généralement « à toute espèce d'âme. » Il ne s'exprime pas ainsi sous forme de doute, comme le prétend Averrhoès; le texte grec et la traduction de Boèce en font foi. Peu après il dit encore dans le même chapitre qu'il existe certaines parties de l'âme qui peuvent être séparées et sont

---

stantias separatas), similiter et nos intelligimus; et similiter, si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas; non est igitur substantia separata.

CAPUT LXI.

Quod prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Sed quia huic positioni Averrhoes præstare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Primo quidem, quia Aristoteles (de Anima, II, c. 1) diffinit animam, dicens quod est « actus primus physici corporis, orga« nici, potentia vitam habentis, » et postea subjungit quod « hæc est diffinitio univer« saliter dicta de omni anima; » non, sicut prædictus Averrhoes fingit, sub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus græcis et translatione Boetii. Postmodum autem, in eodem capitulo, subjungit esse quasdam partes animæ separabiles, quæ non sunt nisi intellectivæ. Relinquitur igitur quod illæ partes sunt actus corporis.

2° Nec est contra hoc quod postea (c. 2) subjungit : « De intellectu autem et per« spectiva potentia nihil est adhuc mani« festum, sed videtur animæ alterum ge« nus esse. » Non enim per hoc vult intel-

douées de la faculté de connaître. Donc ces parties sont l'acte d'un corps (1).

2° Aristote ne se contredit pas lorsqu'il ajoute : « Pour ce qui est de « l'intelligence et de la faculté de considérer les choses, rien n'est « encore démontré avec évidence ; mais il semble que ce soit une âme « d'un autre genre » (2). Il ne s'exprime pas de la sorte pour retrancher l'intelligence de la définition commune de l'âme ; mais il veut seulement dire qu'elle n'est pas de la même nature que les autres parties. Il en serait de même de celui qui affirmerait que l'animal qui vole n'appartient pas au genre de celui qui court. Il ne refuserait pas pour cela de comprendre celui qui vole dans la définition générale de l'animal. C'est pourquoi, afin de nous indiquer clairement le sens qu'il attache au mot *autre*, il ajoute : « L'intelligence seule peut être séparée « [des autres parties], de même que ce qui est éternel de ce qui est « sujet à la destruction. » L'intention d'Aristote n'est pas de dire, comme son commentateur voudrait nous le persuader, qu'il n'est pas encore certain que l'intelligence soit une âme, comme cela est prouvé pour les autres principes ; car le texte ancien ne porte pas : *On ne s'est pas encore prononcé*, ou bien : *On n'a rien enseigné*, mais : *Rien*

(1) Corpus omne naturale particeps vitæ substantia est, et ita substantia ut composita. Atque cum tale etiam sit corpus, id est, habens vitam, corpus profecto non erit anima : corpus namque non subit rationem eorum quæ sunt in subjecto, sed ut subjectum potius est et materies. Necesse est igitur animam substantiam esse, perinde atque formam corporis naturalis potentia vitam habentis : substantia vero actus est et perfectio. Talis igitur corporis est perfectio atque actus..... Si igitur commune quid de omni anima sit dicendum, ipsa perfectio prima primusque actus est corporis naturalis, cujus partes sunt instrumenta..... Animam non separabilem esse a corpore, vel partes ipsius nonnullas, si partibilis sit, non obscurum esse videtur : corporis namque partium patet aliquas animæ partium actum esse. Nihil tamen vetat ut aliquæ partium sint separabiles animæ, propterea quod corporis nullius sint actus (Arist. *De anima*, II, c. 1).

(2) De intellectu vero, contemplativaque potentia nondum quicquam est manifestum : sed videtur hoc animæ genus esse diversum : Περὶ δὲ του νοὺ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδέπω φανερόν · ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. Idque solum perinde atque perpetuum ab eo quod occidit, sejungi separarique potest. Cæteras autem animæ partes separabiles quidem non esse, ut quidam asserunt, ex iis quæ diximus patet (Arist. *De anima*, II, c. 2).

lectum alienare a communi diffinitione animæ, sed a propriis naturis aliarum partium ; sicut qui dicit quod alterum genus animalis est volatile a gressibili, non aufert a volatili communem diffinitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit *alterum*, subjungit : « Et hoc solum contingit separari, « sicut perpetuum a corruptibili. » Nec est intentio Aristotelis, ut Commentator prædictus fingit, dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet *Nihil est declaratum* sive *nihil est dictum*, sed *nihil est manifestum* ; quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem, ut ipse dicit, anima æquivoce dicitur de intellectu et

n'est encore démontré avec évidence; ce qu'il faut entendre de ce qui est propre à l'intelligence, et non de la définition commune. Si, au contraire, il était vrai, comme le veut Averrhoès, que le mot *âme* s'appliquât également à l'intelligence et aux autres facultés, le Philosophe aurait d'abord distingué cette équivoque et donné ensuite des définitions, suivant sa coutume; car en agissant autrement, il ne raisonnerait que sur une équivoque, ce qui n'a jamais lieu dans les sciences démonstratives.

3° Dans le second livre *De l'Ame*, Aristote met l'intelligence au nombre des puissances [ou facultés] de l'âme (3), et il la nomme la faculté de considérer les choses, dans le texte que nous avons cité. Donc l'intelligence n'est pas en dehors de l'âme humaine, mais c'est une faculté qui lui appartient.

4° Lorsqu'il commence à parler de l'intellect possible dans le troisième livre du même traité, il en fait une partie de l'âme. « Quant à « cette partie de l'âme, dit-il, au moyen de laquelle l'âme connaît et « sent » (4). Ces expressions signifient évidemment que l'intellect possible est quelque chose dans l'âme.

5° Il nous fait connaître plus clairement encore quelle est la nature de l'intellect possible, lorsqu'il ajoute : « Je veux parler de l'intellect « par lequel l'âme pense et connaît » (5); ce qui veut certainement dire que l'intelligence fait partie de l'âme humaine et que l'âme humaine connaît par son moyen.

(3) Potentias animæ diximus has : nutritivum, sensitivum, appetitivum, locomotivum atque intellectivum... Nonnullis inest ratiocinativum ac intellectus, ut hominibus (Arist. *De anima,* II, c. 3).

(4) Voyez la note 2 du chap. 59, p. 60.

(5) Neque ulla ipsius (intellectus) natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus animæ nuncupatur, dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat : *Λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβανέι ἡ ψυψή* : nihil est prorsus eorum quæ sunt anteaquam intelligat ipse (Arist. *De anima,* III, c. 4).

---

aliis, primo distinxisset æquivocationem, postea diffinivisset, sicut est consuetudo sua; alias procederet in æquivoco, quod non est in scientiis demonstrativis.

3° Item, In secundo de Anima (c. 3), intellectum numerat inter potentias animæ et, in auctoritate etiam prædicta, nominat perspectivam potentiam. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quædam potentia ejus.

4° Item in tertio de Anima (c. 4), incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animæ, dicens : « De parte au« tem animæ, qua cognoscit anima et sa« pit; » in quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animæ.

5° Adhuc autem manifestius, per id quod postea subjungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens : « Dico autem in« tellectum quo opinatur et intelligit ani« ma » (c. 4); in quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animæ humanæ, quo anima humana intelligit.

Est igitur prædicta positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem; unde tanquam fictitia repudianda est.

Donc cette opinion contredit le sentiment d'Aristote et la vérité, et par conséquent on doit la rejeter comme une pure imagination.

CHAPITRE LXII.

Contre l'opinion d'Alexandre touchant l'intellect possible.

C'est en voulant expliquer les textes d'Aristote rapportés plus haut qu'Alexandre (1) en vint à affirmer que l'intellect possible est une certaine vertu qui est en nous. Il voulait par là lui appliquer la définition commune de l'âme donnée par Aristote (2). Mais comme il ne pouvait comprendre qu'une substance intellectuelle fût la forme d'un corps, il prétendit que cette vertu ne résidait pas dans une substance intellectuelle, mais qu'elle était le résultat du mélange des éléments qui entrent dans le corps humain. Selon lui, le mélange du corps humain étant d'une nature déterminée, il s'ensuit que l'homme est en puissance pour recevoir l'influence de l'intelligence active, qui est toujours en acte, et qu'il regarde comme une substance séparée; et en vertu de cette influence l'homme devient actuellement intelligent. Ce qui fait

(1) Alexandre d'Aphrodisée, surnommé par les Grecs le Commentateur, vivait à la fin du II[e] siècle et au commencement du III[e]. Parmi ses nombreux ouvrages, on cite un *Commentaire* sur le livre des *Météores* d'Aristote; un *Traité de l'âme et du destin*, un *Traité des figures, des sens et des paroles*. Son *Traité de l'âme* a été plusieurs fois traduit en latin.

(2) Voyez la note 1 du chapitre précédent, p. 83.

CAPUT LXII.

Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili.

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic diffinitio communis de anima assignata ab Aristotele (de Anima, II, c. 1) possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit prædictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu et, secundum ipsum, est quædam substantia separata; ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis; et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis fit intellectus possibilis.

que l'homme est intelligent en puissance, c'est l'intellect possible, et la conséquence qui paraît en ressortir, c'est que l'intellect possible est en nous le produit d'un mélange déterminé.

On voit au premier abord que cette opinion est en opposition avec les paroles et les arguments d'Aristote. Ce philosophe enseigne, en effet, comme nous l'avons dit, que l'intellect possible n'est pas mélangé avec le corps (3). Or, on ne pourrait rien affirmer de semblable d'une vertu qui serait le résultat d'un mélange d'éléments; car celle qui aurait ce caractère dépendrait de ce mélange, ainsi que cela a lieu pour le goût, l'odorat et les autres sens. Il est donc vrai que le système d'Alexandre ne peut concorder avec les expressions d'Aristote et la démonstration qu'il en fait.

Alexandre répond à cela que l'intellect possible est la disposition qui se fait dans la nature humaine à recevoir l'influence de l'intelligence active. Cette disposition n'est pas une nature sensible déterminée. Elle n'est pas non plus mélangée avec un corps; car c'est seulement une relation et l'ordre qui rattache une chose à une autre.

Mais en cela il s'éloigne évidemment du sens d'Aristote. Car :

1° Aristote prouve que l'intellect possible n'a pas une nature sensible déterminée et, par conséquent, n'est pas mélangé avec un corps, par cette raison, qu'il a la faculté de recevoir toutes les formes sensibles et de les connaître (3). Or, cela ne peut s'appliquer à une simple disposition, parce qu'elle ne peut rien recevoir, mais qu'elle est plutôt susceptible d'être disposée. Donc le principe de la démonstration d'Aristote n'est pas une disposition, mais un sujet tout disposé.

2° Si ce que dit Aristote de l'intellect possible lui convient parce

(3) Voyez la note 2 du chap. 59, p. 60.

Videtur autem primo aspectu hæc positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles (de Anima, III, c. 4 et 5), ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum; quod enim hujusmodi est oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur; sicut videmus de sapore et odore et aliis hujusmodi. Non igitur positio prædicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad hæc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis; præparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori; est enim relatio quædam et ordo unius ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis.

1o Probat enim Aristoteles (de Anima, III, c. 4) ex hoc, intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum; quod de præparatione non potest intelligi, quia ejus non est recipere,

qu'il est une disposition, et non à raison de sa nature de sujet disposé, on pourra en dire autant de toute disposition. Or, il y a dans chaque sens une disposition particulière à recevoir actuellement les objets sensibles. Donc il faut assimiler à cet égard chacun des sens à l'intellect possible. Or, le Philosophe répugne évidemment à cette conséquence, lorsqu'il nous montre que la différence qui existe entre les sens et l'intelligence, pour la manière dont ils sont affectés, consiste en ce que l'excellence de l'objet cause une altération dans les sens et n'en produit aucune dans l'intelligence (4).

3° Aristote attribue à l'intellect possible la faculté d'être affecté par les espèces intelligibles, de les recevoir en lui, d'être en puissance relativement à elles; il le compare même à un tableau sur lequel rien n'est encore écrit (5). Or, rien de tout cela n'est vrai d'une simple disposition, mais bien du sujet disposé. Donc on est en opposition avec Aristote si l'on prétend que l'intellect possible est cette préparation elle-même.

4° L'agent est plus noble que l'être qui souffre l'action, et celui qui fait une chose l'emporte sur la chose qui est faite, de même que l'acte sur la puissance. Or, plus une chose est immatérielle et plus elle est

(4) Passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi, patet in sensuum instrumentis atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest; auditus namque non audit sonum post magnos sonos : et visus non videt, atque odoratus non olfacit, post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit intelligitque inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore; ut intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(5) Intellectus potentia quidem est quodammodo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum antea quam in ipsa scribatur : hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu (Arist. *De anima*, III, c. 4).—Voyez aussi la note 12 du chap. 60, p. 78.

---

sed magis præparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de præparatione, sed de aliquo recipiente præparato.

2° Amplius, Si ea quæ dicit Aristoteles de intellectu possibili conveniunt ei in quantum est præparatio, et non ex natura subjecti præparati, sequetur quod omni præparationi conveniant. In sensu autem est præparatio quædam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo idem dicendum est de sensu et intellectu possibili; cujus contrarium manifeste subjungit Aristoteles (de Anima, III, c. 4), ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus, ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia objectorum, non autem intellectus.

3° Item, Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas; comparat etiam eum tabulæ in qua nihil est scriptum (de Anima, III, c. 3 et 4). Quæquidem omnia non possunt dici de præparatione, sed de subjecto præparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit præparatio ipsa.

4° Adhuc, Agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi,

noble. Donc l'effet ne peut être plus immatériel que sa cause. Toute vertu qui est le principe de la connaissance est, comme telle, immatérielle ; c'est pourquoi le sens, qui est au dernier degré des facultés qui nous font connaître, reçoit les espèces des objets sensibles d'une manière immatérielle, ainsi que l'enseigne Aristote (6). Il est donc impossible qu'une vertu qui est le principe de la connaissance ait pour cause un mélange d'éléments. Or, l'intellect possible est pour nous la faculté de connaître la plus relevée ; car le Philosophe nous dit que c'est par lui que l'âme connaît et comprend (7). Donc l'intellect possible n'est pas l'effet du mélange des éléments.

5° Lorsque le principe d'une opération se trouve dans certaines causes, cette opération ne peut dépasser ces causes, puisque la cause seconde n'agit qu'en vertu de la première. Or, l'opération de l'âme nutritive dépasse la vertu des qualités élémentaires; car Aristote prouve que le feu n'est pas la cause de l'accroissement, mais en quelque sorte une cause concomitante, et la cause principale est l'âme, pour laquelle la chaleur est comme l'instrument aux mains de l'ouvrier (8). Donc l'âme végétative et beaucoup moins encore les sens et l'intellect possible ne peuvent être produits par le mélange des éléments.

(6) Voyez la note 19 du chap. 60, p. 78.
(7) Voyez la note 5 du chap. précédent, p. 84.
(8) Cum in hoc officio (nutritionis) tria sint hæc, necessarioque concurrant, id inquam quod nutritur, et quo nutritur, et quod nutrit : id quidem quod nutrit est ipsa anima prima ; id autem quod nutritur, corpus est quod ipsam animam habet ; at id quo nutritur, ipsum est alimentum... Erit anima prima profecto principium generandi tale, quale est id quod hanc ipsam animam habet. Id autem quo nutrit anima, duplex est, quemadmodum et id quo gubernator gubernat, manus inquam, et clavus ; atque aliud movet atque movetur, aliud movet tantum. Necesse est autem omne nutrimentum naturæ sit talis quæ digeri possit : at digestionem efficit calor. Quapropter omne animans habet calorem (Arist. *De anima*, II, c. 4).

est immaterialis ; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles (de Anima, III, c. 8) quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis ; dicit enim Aristoteles (de Anima, III, c. 4) quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

5° Amplius, Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primæ. Operatio autem animæ nutritivæ etiam excedit virtutem qualitatum elementarium ; probat enim Aristoteles (de Anima, II, c. 4) quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

6° Item, Intelligere est quædam operatio

6° Connaître est une opération à laquelle aucun organe corporel ne peut participer. Or, cette opération appartient à l'âme ou même à l'homme, car nous disons que l'âme connaît ou bien que l'homme connaît par l'âme. Donc il doit y avoir dans l'homme un principe indépendant du corps qui soit le principe de cette opération. Or, une disposition qui est la conséquence du mélange des éléments dépend évidemment du corps. Donc cette disposition n'est pas un principe de même nature que l'intellect possible, puisqu'Aristote nous dit que c'est par l'intellect possible que l'âme raisonne et connaît (9). Donc l'intellect possible n'est pas une disposition.

Si l'on répond que le principe de cette opération qui se fait en nous est l'espèce intelligible que l'intelligence rend actuelle en devenant active, on ne lève pas pour cela la difficulté; car puisque l'homme, après avoir été intelligent en puissance, devient actuellement intelligent, il doit connaître non-seulement par l'espèce intelligible qui le rend actuellement intelligent, mais encore au moyen d'une puissance intellectuelle qui est le principe de l'opération dont nous parlons, ainsi que cela a lieu pour les sens. Or, cette puissance, Aristote l'appelle l'intellect possible. Donc l'intellect possible est indépendant du corps.

D'ailleurs, une espèce ne devient actuellement intelligible qu'autant qu'elle est complétement abstraite de toute existence matérielle. Or, rien de semblable ne peut se réaliser, tandis qu'elle réside dans une puissance matérielle qui a pour causes des principes matériels, ou bien qui est elle-même l'acte d'un organe matériel. Il faut donc nécessairement admettre qu'il y a en nous une puissance intellectuelle mmatérielle qui, est l'intellect possible.

(9) Voyez la note 5 du chap. précédent, p. 84.

---

in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Hæc autem operatio attribuitur animæ vel etiam homini; dicitur enim quod anima intelligit vel homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Præparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur præparatio tale principium quale intellectus possibilis; dicit enim Aristoteles (de Anima, III, c. 4) quod intellectus possibilis est quo anima opinatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis præparatio.

Si autem dicatur quod principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere, quia, quum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam quæ sit prædictæ operationis principium, sicut et in sensu accidit. Hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

Præterea, species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quæ sit actus materialis

7° Aristote met l'intellect possible au nombre des parties de l'âme (10). Or, l'âme n'est pas une disposition, mais un acte; car une disposition n'est autre chose que l'ordre qui existe entre la puissance et l'acte. Cependant cet acte a pour conséquence une disposition à un acte ultérieur; par exemple, ce qui est actuellement diaphane est par cela même coordonné de manière à recevoir actuellement la lumière. Donc l'intellect possible n'est pas la disposition elle-même, mais un acte.

8° L'homme est d'une espèce particulière, et entre dans la nature humaine à raison de la partie de l'âme qui lui est propre, c'est-à-dire de l'intellect possible. Or, ni l'espèce ni la nature d'une chose ne peuvent se déterminer par ce qui n'existe qu'en puissance, mais par ce qui a une existence actuelle. Donc une disposition étant simplement l'ordre qui rattache la puissance à l'acte, il répugne de ne voir dans l'intellect possible qu'une certaine disposition inhérente à la nature humaine.

CHAPITRE LXIII.

L'âme n'est pas le tempérament, comme le veut Galien.

A l'opinion d'Alexandre touchant l'intellect possible se rattache celle

(10) Voyez la note 2 du chap. 59, p. 60.

---

organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quæ est intellectus possibilis.

7° Adhuc, Intellectus possibilis ab Aristotele (de Anima, III, c. 4) dicitur pars animæ. Anima autem non est præparatio, sed actus; preparatio enim est ordo potentiæ ad actum; sequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa præparatio, sed actus quidam.

8° Amplius, Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam, quæquidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Quum igitur præparatio nihil sit aliud quam ordo potentiæ ad actum, impossibile est quod intellectus possibilis non sit aliud quam præparatio quædam in natura humana exsistens.

CAPUT LXIII.

Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus.

Prædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni

du médecin Galien (1) sur l'âme; car il croit que l'âme est le tempérament. Il conçut cette pensée en observant que la différence des tempéraments détermine en nous des passions diverses que l'on attribue à l'âme. Par exemple, ceux qui ont un tempérament bilieux s'irritent facilement, et les hypocondriaques [mélancoliques] sont enclins à la tristesse. On peut combattre cette opinion par les mêmes raisons que nous avons opposées à celle d'Alexandre, et par d'autres plus spéciales. En effet :

1° Nous avons prouvé [ch. 62] que l'opération de l'âme végétative et la connaissance qui nous arrive par les sens dépassent la vertu des qualités actives et passives. Il en est de même, à plus forte raison, de l'intelligence. Or, le tempérament a sa cause dans les qualités actives et passives. Donc le tempérament ne peut être le principe des opérations de l'âme, et conséquemment l'âme ne peut être la même chose que le tempérament.

2° Le tempérament étant le résultat de qualités contraires, et, pour ainsi dire, la moyenne de ces qualités, il ne peut être une forme substantielle; car la substance n'admet aucun principe contraire, et elle n'est susceptible ni de plus ni de moins. Or, l'âme est une forme substantielle et non accidentelle; autrement rien n'appartiendrait par elle à tel genre ou à telle espèce. Donc l'âme n'est pas le tempérament.

3° Le tempérament n'imprime au corps de l'animal aucun mouve-

(1) Galien (*Claudius Galenus*), célèbre médecin, qui vécut sous Antonin, Marc-Aurèle et quelques autres empereurs, naquit à Pergame, vers l'an 131 de Jésus-Christ, et mourut vers l'an 210. Il cultiva les belles-lettres, les mathématiques, la philosophie et surtout la médecine, à laquelle il s'attacha de préférence et qui lui fit une réputation méritée. Il étudia spécialement l'anatomie et commença le premier à faire des dissections. C'est lui qui, après avoir expliqué à ses disciples la structure du corps humain, s'écria : « J'ai chanté le plus bel hymne à l'auteur de la nature. »

---

medici (opinio) de anima; dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quæ attribuuntur animæ; aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes hæc opinio improbari potest, per quas improbata est opinio Alexandri, et per aliquas proprias.

1° Ostensum est enim supra (c. 62) quod operatio animæ vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum; et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animæ. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

2° Adhuc, Complexio quum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus. Anima autem est forma substantialis et non accidentalis; alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

3° Adhuc, Complexio non movet corpus

ment local; car, s'il en était ainsi, il céderait au mouvement qui lui serait donné par le tempérament dominant, et, par conséquent, il suivrait toujours la même direction [par exemple] de haut en bas. Or, l'âme meut l'animal en tout sens. Donc elle n'est pas le tempérament.

4° L'âme gouverne le corps et résiste aux passions qui ont leur source dans le tempérament; car plusieurs sont, à raison de leur tempérament, plus enclins que d'autres à la concupiscence ou à la colère, et cependant ceux qui le sont davantage parviennent à les surmonter, parce qu'ils ont un frein qui les retient, ainsi que nous le voyons par ceux qui gardent la chasteté. Donc l'âme n'est pas le tempérament.

L'erreur de Galien paraît provenir de ce qu'il n'a pas fait attention que l'on place les passions dans le tempérament sous un rapport, et dans l'âme sous un autre rapport. En effet, on les attribue au tempérament comme au principe de la disposition qui existe. et en envisageant seulement leur côté matériel, comme, par exemple, la chaleur du sang, et d'autres qualités semblables. Mais quand il s'agit de l'âme, on la considère comme la cause principale, et l'on s'arrête à ce qu'il y a de formel dans ces passions, tel qu'est le désir de la vengeance pour la colère.

CHAPITRE LXIV.

L'âme n'est pas une harmonie.

Une autre opinion assez semblable à la précédente, c'est celle qui voit dans l'âme une harmonie. Ses auteurs n'entendent pas par là

---

animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

4° Amplius, Anima regit corpus et repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti; qui tamen magis, ab eis abstinent propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni et aliter animæ. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi; animæ autem, tanquam principali causæ, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictæ.

l'harmonie des sons, mais celle que produit l'union des principes contraires dont les corps animés sont composés. Aristote, dans le premier livre *De l'Ame*, paraît l'attribuer à Empédocle; mais saint Grégoire de Nysse en fait honneur à Dinarque (1). Nous avons à lui opposer les mêmes arguments qui détruisent la dernière, et d'autres encore qui lui conviennent plus particulièrement. En effet :

1° Il y a dans tout corps, qui résulte d'un mélange, une harmonie et un tempérament. Or, l'harmonie, de même que le tempérament, est incapable de mouvoir et de diriger le corps, ou bien de résister aux passions; car elle peut être plus ou moins prononcée, comme le tempérament. Ce qui prouve que l'âme n'est pas plus une harmonie qu'un tempérament.

(1) Est quædam opinio de anima tradita, probabilis quidem compluribus, et nulla earum inferior quæ de ipsa dicuntur... Animam enim harmoniam quamdam inquiunt esse : harmoniam namque temperationem esse compositionemque contrariorum dicunt, et corpus ex contrariis compositum esse. Verum enim harmonia quidem ratio quædam eorum est quæ sunt permixta, vel etiam compositio : anima autem neutrum istorum esse potest, ut patet. Præterea harmoniæ non est movere : animæ autem id omnes maxime tribuunt. Accommodatius autem harmonia de sanitate, atque omnino de virtutibus corporis, quam de anima dici potest : atque manifestissimum id erit profecto, si quispiam operationes atque effectus animæ in aliquam harmoniam reducere enitatur : accommodare namque perdifficile est. Præterea in duo respicientes, harmoniam dicere consuevimus, et propriissime quidem earum magnitudinum compositionem, quæ motum habent positionemve, cum adeo sunt conjunctæ ut nihil ejusdem generis inter sese suscipere possint, hinc autem et rerum rationem mixtarum. At neutro profecto modo consentaneum est rationi harmoniam animam appellare. Neque partium corporis compositio facilis admodum inquisitionis, complures namque compositiones sunt, ut patet, et variæ partium. Cujus igitur, aut quonam pacto intellectum aut etiam sensitivum aut appetitivum, compositionem esse putare oportet? Similiter absurdum est sane mixtionis quoque rationem animam esse putare; non enim elementorum mixtio rationem habet eamdem in carne et osse, cæterisque corporis partibus. Fiet igitur ut complures habeat animas per totumque corpus, si partes quidem universæ corporis ex elementis constent permixtis, ratio vero mixtionis harmonia sit, ut inquiunt, animaque. Id etiam quispiam et ab Empedocle non injuria petet (Arist. *De anima*, I, c. 4). — Aristote continue cette démonstration dans le reste du chapitre, et apporte les mêmes raisons qui sont données par saint Thomas.

Il y eut un Dinarque, orateur grec, disciple de Théophraste, qui fut l'ennemi déclaré de Démosthènes et l'accusa de s'être laissé corrompre par l'or d'Harpalus; une pareille accusation dirigée contre lui le força de quitter Athènes, où il revint vers l'an 340 avant Jésus-Christ.

CAPUT LXIV.

Quod anima non sit harmonia.

Similis autem prædictæ positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata. Quæquidem opinio in primo libro de Anima (c. 4) videtur attribui Empedocli; Gregorius autem Nyssenus attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et præcedens, et adhuc propriis rationibus.

1° Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem; nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus, sicut et complexio; intenditur etiam et remittitur, sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur

2° A raison de sa nature, l'harmonie doit se trouver plutôt entre les qualités corporelles qu'entre celles de l'âme; car la santé est en quelque sorte l'harmonie des humeurs; la force est celle des nerfs et des os; la beauté, celle des membres et des couleurs. Or, nous ne voyons pas quels éléments s'harmonisent dans le sentiment, l'intelligence et les autres facultés de l'âme. Donc l'âme n'est pas une harmonie.

3° Sous le nom d'harmonie, on peut entendre deux choses : la composition elle-même, et la raison de cette composition. Or, l'âme n'est pas une composition; car il faudrait pour cela que chacune de ses parties fût la composition de certaines parties du corps, et c'est ce que l'on ne prétendra pas. Elle n'est pas davantage la raison de la composition; car comme toutes les parties du corps sont composées suivant des raisons ou proportions différentes, elles auraient chacune une âme particulière. Les os, la chair, les nerfs, auraient des âmes diverses, puisqu'ils sont composés d'après des proportions diverses; ce qui est évidemment absurde. Donc l'âme n'est pas une harmonie.

CHAPITRE LXV.

L'âme n'est pas un corps.

Certains philosophes, s'avançant plus loin encore dans la voie de

---

quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

2° Adhuc, Ratio harmoniæ magis convenit qualitatibus corporis quam animæ; nam sanitas est quædam harmonia humorum; fortitudo nervorum et ossium; pulchritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus et cætera quæ ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

3° Amplius, Harmonia dicitur dupliciter : uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia, quum in diversis partibus corporis sint diversæ rationes seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, quum sint secundum diversam proportionem composita; quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPUT LXV.

Quod anima non sit corpus.

Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus; quorum

l'erreur, enseignèrent que l'âme est un corps. Quoiqu'il y ait quelques différences entre leurs opinions respectives, il nous suffira de les réfuter toutes en commun.

1° Les êtres vivants étant des choses naturelles, ils sont composés d'une matière et d'une forme. Ils se composent d'un corps et d'une âme, et c'est cette dernière qui en fait des êtres actuellement vivants. L'un de ces deux éléments doit donc être la forme, et l'autre la matière. Or, le corps ne peut être la forme; car il n'est pas reçu dans un autre comme dans sa matière et son sujet. Donc l'âme sera la forme. Donc elle n'est pas un corps, puisque nul corps n'est une forme.

2° La présence simultanée de deux corps dans le même lieu est impossible. Or, l'âme n'existe pas séparément du corps, tandis que ce dernier a la vie. Donc l'âme n'est pas un corps.

3° Tout corps est divisible. Or, il faut, pour tout ce qui est divisible, un principe qui unisse ses parties et maintienne cette union. Si donc l'âme est un corps, il y aura quelque chose distinct d'elle qui la conservera, et ce devra être de préférence une âme, puisque l'expérience nous prouve que le corps tombe en dissolution lorsque l'âme s'est retirée. Si ce qui la conserve est encore divisible, il faudra nécessairement que l'on arrive à un principe indivisible et incorporel, c'est-à-dire à une âme, ou bien que l'on remonte jusqu'à l'infini; ce qui ne peut se faire. Donc l'âme n'est pas un corps.

4° Ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 49] et qu'Aristote le démontre (1), deux choses entrent dans la composition de l'être qui se meut

(1) Id quod a seipso movetur, natura sane movetur, ut animalium unumquodque; animal enim a seipso motu cietur. Ea vero natura moveri dicimus, quorum principium motus in ipsis inest. Quamobrem totum quidem animal natura seipsum movet... Non est obscurum si animal ab aliquo moveatur, sed quonam pacto distinguere oportet id quod movet ipsius, et id quod movetur. Nam ut in navigiis et in hisce quæ non natura

---

opiniones licet fuerint diversæ et variæ, sufficit eas hic communiter reprobare.

1° Viventia enim, quum sint quædam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima quæ facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma; ergo non est corpus, quum nullum corpus sit forma.

2° Adhuc, Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

3° Amplius, Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

4° Item, Sicut supra (c. 49) probatum

lui-même : un moteur exempt de mouvement et le mobile. Or, l'animal se meut lui-même ; son moteur, c'est son âme, et le mobile est le corps. Donc l'âme est un moteur exempt de mouvement. Or, aucun corps n'imprime le mouvement sans être mû lui-même [liv. I, ch. 13]. Donc l'âme n'est pas un corps.

5° Connaître est une action dont le corps est incapable ; c'est ce que nous avons établi [ch. 62]. Or, tel est l'acte de l'âme. Donc l'âme, au moins dans sa partie intellectuelle, n'est pas un corps.

Il est facile de renverser les arguments auxquels on a eu recours pour prouver que l'âme est un corps.

Voici les raisons que donnent les partisans de cette opinion. 1° Le fils ressemble à son père, même dans ce qui est accidentel à l'âme, quoique sa génération soit l'effet d'une action corporelle. 2° L'âme souffre avec le corps. 3° Elle se sépare du corps, et il ne peut y avoir de séparation qu'entre les corps qui sont en contact.

Nous avons déjà observé [ch. 63] que le tempérament est en quelque manière la cause des passions de l'âme, parce qu'il la met dans une certaine disposition. D'un autre côté, si l'âme souffre avec le corps, ce n'est que par accident ; car, puisqu'elle est la forme du corps, elle se meut accidentellement, lorsque le corps est en mouvement. De plus, lorsqu'elle se trouve séparée du corps, ce n'est pas comme l'objet qui touche de celui qui est touché, mais comme la forme se sépare de la matière, quoiqu'une substance incorporelle puisse en un sens toucher un corps, ainsi que nous l'avons montré [ch. 56].

constant, sic et in animalibus quod movet et quod movetur divisum esse videtur : atque hoc pacto totum ipsum animal seipsum motu ciere (Arist. *Phys.* VIII, c. 4).
Voyez aussi la note 2 du ch. 49, p. 15.

---

est, et in octavo Physicorum (c. 4) probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum ; movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (l. I, c. 13) probatum est. Anima igitur non est corpus.

5° Præterea, Supra (c. 62) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actus animæ. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus per hoc quod filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ, quum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem ; et quia anima compatitur corpori ; et quia separatur a corpore ; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc jam dictum est (c. 63, in calce) quod complexio corporis est aliqualiter causa animæ passionum per modum disponentis ; anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens, quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens, moto corpore ; separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma

Plusieurs ont été portés à adopter ce sentiment, parce qu'ils ont pensé que rien n'existe que ce qui est corporel ; et ceux-là ne surent pas s'élever au-dessus de l'imagination, qui ne s'exerce que sur les corps.

Cette opinion se trouve exprimée dans ce passage où l'Écriture parle des insensés qui disent que l'âme est *une vapeur et un souffle dans nos narines, et la parole une étincelle qui remue notre cœur* (2).

CHAPITRE LXVI.

Réfutation de ceux qui font une même chose de l'intelligence et du sentiment.

Quelques philosophes anciens (1) ont imaginé un système qui se

(2) Voici avec plus d'étendue le texte de la Vulgate : « Dixerunt enim cogitantes apud se non recte : Exiguum et cum tædio est tempus vitæ nostræ, et non refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis : quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus : quoniam fumus flatus est in naribus nostris ; et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum ; qua extincta, cinis erit corpus nostrum ; et spiritus diffundetur tanquam mollis aer, et transibit vita nostra tanquam vestigium nubis, et sicut nebula dissolvetur quæ fugata est a radiis solis, et a calore illius aggravata (*Sap.* II, 1, 2, 3). »

(1) Veteres idem esse sapere sentireque censent, quemadmodum et Empedocles dixit :

Ad præsens hominum crescit sapientia semper.

Et alio rursus in loco :

Hinc varia his semper prudentia somnia monstrat.

Idem et Homerus his carminibus sensisse videtur.

Tales namque insunt mentes mortalibus ipsis,
Quales quotidie summi fert rector Olympi.

Τοῖος γὲ νόος ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρωπων,
Οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Etenim omnes hi putant ipsum intelligere corporis esse, perinde atque ipsum sentire (Arist. *De anima,* III, c. 3).

---

a materia, quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (c. 56) ostensum est.

Movit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quod non est corpus non esse, imaginationem transcendere non valentes, quæ solum circa corpora versatur.

Unde hæc opinio ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima : *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillæ ad movendum cor* (*Sap.* II, 2).

CAPUT LXVI.

Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu non differre opinabantur ; quodquidem impossibile est.

1° Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine

rapproche assez de ceux que nous venons de combattre. Selon eux, il n'y a aucune différence entre l'intelligence et le sentiment (2); ce qui est inadmissible. En effet :

1° Tous les animaux sont doués de sentiment, et ceux qui sont distincts de l'homme sont dépourvus d'intelligence. Ce qui le prouve, c'est que leurs opérations, toujours les mêmes, ne sont jamais opposées, comme celles des êtres intelligents; mais ils se laissent mouvoir conformément aux lois de leur nature. D'où il suit que chaque espèce a des opérations déterminées et uniformes. Par exemple, toutes les hirondelles construisent leur nid de la même manière. Donc l'intelligence et le sentiment ne sont pas une même chose.

2° L'individu seul peut être connu par les sens; car toute puissance sensitive connaît au moyen des espèces individuelles, puisqu'elle reçoit les espèces des choses dans les organes corporels. Or, l'intelligence a la faculté de connaître l'universel : c'est une vérité d'expérience. Donc il y a une différence entre l'intelligence et le sentiment.

3° La connaissance acquise par le sentiment ne va pas au-delà des objets corporels. Cela est évident, parce que les qualités sensibles, qui sont les objets propres des sens, n'ont pas d'autres sujets que les corps, et le sentiment ne connaît rien sans elles. Or, l'intelligence connaît ce qui est incorporel, comme la sagesse, la vérité et les relations des choses. Donc il n'y a pas identité entre l'intelligence et le sentiment.

4° Aucun sens n'a la conscience de lui-même et de son opération. Ainsi la vue ne se voit pas elle-même et ne voit pas qu'elle voit; mais cette connaissance appartient à une puissance plus élevée, comme

(2) Saint Thomas, indique ici sous le nom de sentiment, la faculté de sentir ou d'éprouver les sensations dont les sens sont les organes.

---

intellectum non habent; quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

2° Adhuc, sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

3° Amplius, Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

4° Item, Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem; visus enim non videt seipsum nec videt se videre; sed hoc superioris potentiæ est, ut probatur in secundo de Anima. Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.



Aristote le démontre. Or, l'intelligence se connaît elle-même et sait qu'elle connaît. Donc l'intelligence n'est pas le sentiment.

5° L'excellence de l'objet sensible produit une altération dans le sens qui en est affecté, tandis que l'excellence de l'objet intelligible n'en cause aucune dans l'intelligence, et que même celui qui parvient à saisir les êtres les plus relevés possède ensuite une connaissance plus parfaite des êtres inférieurs. Donc la puissance sensitive et la puissance intellectuelle sont deux puissances distinctes (3).

CHAPITRE LXVII.

Réponse à ceux qui prétendent que l'intellect possible est l'imagination.

Plusieurs auteurs ont émis une opinion qui a quelque affinité avec la précédente(1); car ils prétendent que l'intellect possible n'est autre chose que l'imagination. Ils sont manifestement dans l'erreur. Car :

1° Les animaux distincts de l'homme ont une imagination, et ils nous en donnent une preuve lorsqu'ils prennent la fuite ou se mettent à la poursuite des objets sensibles qui s'éloignent d'eux; ce qui n'aurait pas lieu s'ils ne continuaient pas de saisir par l'imagination ces objets. Or, ils sont complétement privés d'intelligence, puisqu'on ne

(3) Voyez la note 4 du chap. 62, p. 87.
(1) Averrhoès attribue cette opinion à Abu-Bakr, qui fut le beau-père et le succes-

---

5° Præterea, Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin imo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

CAPUT LXVII.

Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem.

Huic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt, intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem; quodquidem patet esse falsum.

1° Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus; cujus signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset, nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, quum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem intellectus et imaginatio.

2° Adhuc, Imaginatio non est nisi corporalium et singularium, quum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum,

remarque en eux aucune des opérations propres à cette faculté. Donc l'intelligence et l'imagination ne sont pas une même chose.

2° L'imagination n'a pas d'autres objets que les êtres corporels et individuels, puisque la formation de l'image n'est qu'un mouvement actuellement produit par la sensation, comme Aristote le remarque (2). Or, l'intelligence connaît l'universel et ce qui est incorporel. Donc l'intellect possible n'est pas l'imagination.

3° Le moteur et le mobile ne peuvent se confondre en un seul. Or, le Philosophe enseigne que le mouvement de l'intellect possible a pour cause les images, de même que la sensation vient des objets sensibles (3). Donc il répugne que l'intellect possible et l'imagination soient une même chose.

4° Aristote prouve au troisième livre *De l'Ame* que l'intelligence n'est pas l'acte d'une certaine partie du corps (4). Or, l'imagination a dans le corps un organe déterminé. Donc l'imagination et l'intellect possible ne sont pas une faculté unique.

C'est pourquoi il est dit dans les livres saints : *Dieu nous a faits plus éclairés que les brutes qui sont sur la terre et plus instruits que les oiseaux du ciel* (Job, XXXV, 11). Ce passage nous donne à entendre que l'homme est doué d'une certaine faculté de connaître supérieure au sentiment et à l'imagination, qui sont communs à tous les animaux.

seur de Mahomet. Omar se déclara pour lui et le fit reconnaître pour calife ou vicaire du Prophète. Peu de temps après avoir remporté une victoire sur l'armée de l'empereur Héraclius, il mourut et fut enseveli à Médine, l'an 634. — Au témoignage de saint Thomas (II *Sent.* d. 17, q. 2, a. 1), cette opinion fut aussi partagée par le philosophe Avempace.

(2) Imaginatio diversa est a sensu menteque : atque neque hæc fit sine sensu... Si imaginatio, id est phantasia, sit id quo visum phantasmaque aliquod in nobis dicimus fieri, et non aliud quicquam quod per translationem hoc eodem nomine nuncupetur, ipsa profecto una quædam est potentiarum earum aut habituum quibus discernimus et aut vere percipimus aut falso (Arist. *De anima*, III, c. 3).

(3) Voyez la note 12 du chap. 60, p. 73.

(4) Sensitivum non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4).

---

ut dicitur in tertio de Anima (c. 3). Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

3° Amplius, Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, ut Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 3 et 4). Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

4° Præterea, Probatum est, in tertio de Anima (c. 4), quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur : *Qui docet nos super jumenta terræ, et super volucres cœli erudit nos* (*Job*, XXXV, 11); per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem quæ sunt in aliis animalibus.

CHAPITRE LXVIII.

Comment une substance intellectuelle peut être la forme d'un corps.

Toutes les raisons que nous avons apportées jusqu'ici nous autorisent à conclure qu'une substance intellectuelle peut être unie à un corps comme sa forme.

En effet, si la substance intellectuelle n'est pas unie au corps seulement en qualité de moteur, comme le veut Platon [ch. 57]; s'il est vrai que leur union n'a pas pour unique cause les images, ainsi que le prétend Averrhoès [ch. 60], mais que cette substance est une forme; d'autre part, si l'intelligence, au moyen de laquelle l'homme connaît, n'est pas une simple disposition de la nature humaine, selon que l'imagine Alexandre [ch. 62]; ni le tempérament, comme le croit Galien [ch. 63], ni une harmonie, conformément à l'opinion d'Empédocle [ch. 64], ni enfin, ainsi qu'il a plu aux anciens de le dire, un corps, ou le sentiment, ou l'imagination [ch. 65, 66 et 67], il faut nécessairement admettre que l'âme humaine est une substance intellectuelle, qui est unie au corps comme sa forme. Nous pouvons le démontrer de cette manière :

Deux conditions doivent se réaliser pour qu'une chose devienne la forme substantielle d'une autre. La première, c'est que la forme soit pour son sujet le principe d'une existence substantielle. Il s'agit ici, non du principe effectif, mais du principe formel en vertu duquel une chose est un être et en reçoit la dénomination. Cette première condi-

---

CAPUT LXVIII.

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.

Ex præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit (c. 57); neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averrhoes (c. 60), sed ut forma; neque tamen intellectus, quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, ut dixit Alexander (c. 62); neque complexio, ut Galenus (c. 63); neque harmonia, ut Empedocles (c. 64); neque corpus vel sensus vel imaginatio, ut antiqui dixerunt (c. 65, 66 et 67); relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma; quodquidem sic potest fieri manifestum :

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno *esse;* quod non

tion a pour conséquence la seconde, savoir que la forme et la matière doivent se réunir dans un *être* [ou existence] unique; ce qui ne peut avoir lieu pour le principe effectif et la chose à laquelle il donne l'existence. C'est à raison de cet *être* que subsiste la substance composée, qui est une quant à l'être, quoiqu'elle soit le résultat d'une matière et d'une forme. Quoique la substance intellectuelle soit subsistante [ch. 56], cela ne l'empêche pas d'être le principe formel de l'existence de la matière, comme lui communiquant son être; car il ne répugne en aucune façon qu'une même chose soit l'*être* dans lequel le composé subsiste, et aussi la forme elle-même, parce que le composé n'est tel qu'en vertu de la forme et qu'ils ne peuvent subsister séparément l'un de l'autre.

On peut nous objecter qu'une substance intellectuelle ne saurait communiquer son *être* à une matière corporelle, de telle sorte qu'il n'y ait pour toutes les deux qu'un seul *être;* car le mode d'existence varie avec le genre, et l'*être* le plus noble appartient à la substance la plus relevée.

Cela serait vrai s'il y avait identité quant au mode entre l'*être* de la matière et celui de la substance intellectuelle. Mais il n'en est pas ainsi; car l'*être* de la matière corporelle est comme celui d'un sujet qui reçoit quelque chose et se trouve élevé jusqu'à une autre substance qui l'emporte sur lui en noblesse, tandis qu'en le prenant dans la substance intellectuelle, il faut considérer cette dernière comme un principe à qui cet *être* convient à raison de sa propre nature. Donc rien ne s'oppose à ce qu'une substance intellectuelle, qui est l'âme humaine, soit la forme du corps humain.

Ceci nous conduit à considérer la manière admirable dont les êtres

---

contingit de principio effectivo cum eo cui dat *esse;* et hoc *esse* est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum *esse* ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (c. 56), esse formale principium essendi materiæ, quasi esse suum communicans materiæ; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiæ intellectualis et materiæ corporalis; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiæ nobilius esse.

Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset sicut esse substantiæ intellectualis. Non est autem ita; est enim (esse) materiæ corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiæ autem intellectualis ut principii et secundum propriæ naturæ congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quæ est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur

s'enchaînent. Nous voyons, en effet, que toujours le dernier de ceux qui appartiennent à un genre plus élevé touche au premier du genre inférieur. Par exemple, la vie de certains animaux qui sont placés au degré le plus bas dans leur genre ne l'emporte que de très peu sur la vie des plantes. Tels sont les polypes (1), qui restent immobiles, n'ont d'autre sens que le toucher et demeurent, comme les plantes, attachés à la terre. C'est ce qui fait dire à saint Denys que « la divine sagesse « unit ensemble les derniers des êtres supérieurs et les premiers des « êtres inférieurs » (2). Nous avons donc, dans le genre des corps, le corps humain, composé d'éléments entre lesquels il y a une affinité qui touche à l'être le moins noble du genre précédent, c'est-à-dire à l'âme hu-

(1) Quoique le mot *ostrea*, pris dans son acception ordinaire, signifie généralement tous les poissons à coquillage, nous le traduisons ici par *polypes*, à cause de cette phrase : *quæ terræ in modum plantarum affiguntur*, qui ne paraît s'appliquer qu'à ces derniers.

(2) Si l'on remonte graduellement des effets les plus vils à la première de toutes les causes, on remarque qu'il n'y a jamais de transition brusque d'un genre à l'autre. Toute substance est esprit ou matière, simple, organique ou non organisée. Dieu est la première et la plus élevée de toutes les intelligences; il vit de sa vie propre. Après lui viennent de purs esprits qui lui sont inférieurs. La vie qu'ils ont reçue est tout intellectuelle; mais ils la possèdent par participation et à des degrés divers, qui correspondent à la place qu'ils occupent dans la hiérarchie céleste. L'âme humaine vient au dernier degré des intelligences; elle est unie à un corps uniquement composé de matière, et cette union constitue l'essence de l'homme. Les autres animaux paraissent aussi avoir des âmes; mais elles sont purement sensitives : chez eux l'intelligence est remplacée par l'instinct. Un reste de vie se remarque dans les plantes; mais ce n'est qu'une vie végétative, et le polype, et généralement tous les zoophytes, qui par leur nature tiennent en même temps de l'animal et de la plante, sont placés sur les confins des deux règnes comme le trait d'union qui rattache ces deux genres, de même que l'homme est le trait d'union de l'esprit et de la matière, et le singe, en qui l'instinct est le plus développé, celui de l'animal raisonnable et de l'animal sans raison. Certaines plantes marines semblent tenir le milieu entre les végétaux et les corps inorganiques. Parmi ces derniers, les uns ont une sorte d'activité, comme tous les dissolvants, et les autres sont complétement inertes, c'est-à-dire privés de l'apparence même de la vie. — Si l'on voulait pousser plus loin cet examen, on verrait que ces transitions souvent peu sensibles entre les divers genres se retrouvent également entre les espèces qui les divisent.

Est agnoscenda (divina sapientia) quoniam ipsa, secundum Scripturam, est omnium effectrix, quæque semper *erat cuncta componens* (*Prov.* VIII, 30), et indissolubilis rerum omnium connexionis ordinisque causa, semperque fines præcedentium cum principiis sequentium connectit, unicamque totius universi concordiam et consonantiam concinnat (S. Dionys. *De div. nom.* c. 7).

---

infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quæ sunt immobilia et solum tactum habent et terræ in modum plantarum affiguntur; unde et beatus Dionysius dicit (de Divinis Nomin., c. 7) quod « divina sapientia conjungit fines « superiorum principiis inferiorum. » Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum

maine, laquelle tient le dernier degré dans le genre des substances intellectuelles, ainsi que le prouve la manière dont elle connaît. C'est pour cette raison qu'on dit que l'âme est, en quelque sorte, l'horizon et la limite qui sépare les êtres corporels et incorporels, parce qu'étant une substance incorporelle, elle est cependant la forme d'un corps. L'unité qui résulte de l'union d'une substance intellectuelle et d'une matière corporelle n'est pas moins parfaite que celle de la forme du feu et de sa matière. Elle est même plus complète, parce que plus la forme l'emporte sur la matière, et plus l'être que produit leur union est parfaitement un.

Quoique la forme et la matière aient un même *être*, il ne s'ensuit pas nécessairement que la matière doit toujours égaler l'*être* de la forme; et même plus la forme est noble, et plus elle dépasse la matière à raison de son *être*. Cela est évident pour quiconque examine avec attention les opérations qui ont les formes pour principes; car c'est par ces opérations que nous découvrons la nature de ces dernières. Tout être, en effet, opère parce qu'il existe; d'où il suit que la forme, dont l'opération n'est plus en rapport avec la condition de la matière, s'élève elle-même au-dessus de la matière par la noblesse de son *être*. C'est pour cela que certaines formes infinies ne sont capables que des opérations auxquelles s'étendent les qualités qui sont simplement des dispositions de la matière. Du nombre de ces qualités sont : le chaud et le froid, l'humidité et la sécheresse, la raréfaction et la densité, la pesanteur et la légèreté, et d'autres semblables, comme les formes des éléments. C'est pourquoi ces formes sont purement matérielles et entièrement confondues avec la matière.

Au-dessus de ces formes viennent celles des corps mixtes. Quoique celles-ci ne soient pas [par elles-mêmes] dans les conditions requises

---

et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et ejus materia; sed forte magis, quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

Quamvis autem sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, et quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quæ in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formæ elementorum; unde istæ sunt formæ omnino materiales et totaliter immersæ materiæ.

Super has inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ, licet non se extendant ad aliqua operata quæ non possunt compleri

pour produire certains effets que les qualités précédentes sont hors d'état de réaliser, elles parviennent cependant quelquefois à le faire avec le secours d'une vertu corporelle plus élevée, dont le principe est dans les corps célestes, à raison de leur espèce. C'est ainsi que l'aimant attire le fer.

Ces dernières se trouvent dépassées à leur tour par certaines formes dont les opérations comprennent des effets qui excèdent la vertu des qualités dont nous avons parlé, quoique ces qualités organiques servent à rendre plus faciles leurs opérations. Telles sont les âmes des plantes, qui ont quelque ressemblance, non-seulement avec les vertus des corps célestes, en ce qu'elles sont supérieures aux qualités actives et passives, mais encore aux moteurs des corps célestes eux-mêmes, en ce qu'elles sont les principes du mouvement pour des êtres vivants qui se meuvent eux-mêmes.

Il y a encore au-dessus de ces formes d'autres formes qui ressemblent aux substances supérieures, non-seulement parce qu'elles donnent le mouvement, mais sous un certain rapport, parce qu'elles connaissent. Il en résulte qu'elles sont capables d'opérations pour lesquelles les qualités organiques ne leur sont d'aucun secours, puisque les opérations de ce genre ne se produisent complétement qu'au moyen d'un organe corporel. Les formes qui ont ce caractère sont les âmes des animaux sans raison. En effet, sentir et imaginer sont des opérations dont la perfection n'est pas le résultat direct de l'échauffement et du refroidissement, quoique ces deux choses soient nécessaires pour mettre l'organe dans la disposition où il doit être.

Enfin il existe une forme qui domine toutes celles que nous avons énumérées, et qui est semblable aux substances supérieures, même quant au genre de connaissance, qui est celui qui appartient en propre

---

per qualitates prædictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus cœlestibus, quæ consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum.

Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum, quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deserviant; sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam assimilantur non solum virtutibus corporum cœlestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed etiam ipsis motoribus corporum cœlestium, in quantum sunt principia motus rebus viventibus quæ movent seipsas.

Super has formas inveniuntur aliæ formæ similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deserviunt, quum operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

Super omnes autem has formas invenitur

à l'intelligence. Celle-là est capable d'une opération qui se complète sans le concours d'aucun organe corporel. Cette forme est l'âme intellectuelle; car la connaissance qui est dans l'intelligence est indépendante de tout organe corporel.

La conséquence qui découle de ceci, c'est que le principe en vertu duquel l'homme connaît, principe qui est l'âme intelligente et dont la condition est supérieure à celle de la matière corporelle, ne peut être circonscrit par la matière ou confondu avec elle, ainsi que cela a lieu pour les autres formes matérielles. Nous en avons une preuve dans son opération intellectuelle, à laquelle la matière corporelle ne participe aucunement. Cependant, comme l'âme humaine a besoin pour connaître actuellement de certaines puissances, comme l'imagination et le sentiment, qui opèrent au moyen des organes du corps, nous voyons par là même qu'elle est unie naturellement au corps pour compléter l'espèce humaine.

CHAPITRE LXIX.

Réponse aux arguments par lesquels on veut établir qu'une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps comme sa forme.

Après avoir ainsi envisagé la question, il nous sera facile de donner une solution aux difficultés que nous avons vu soulever plus haut [ch. 56] contre l'union dont il s'agit. En effet :

---

forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere; et sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino; et hæc est anima intellectiva; nam intelligere non fit per organum corporale.

Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliæ formæ materiales; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPUT LXIX.

Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma.

His autem consideratis, non est difficile solvere quæ contra prædictam unionem supra posita sunt (c. 56).

1° Le premier argument suppose vrai ce qui est faux. Le corps et l'âme ne sont pas deux substances qui ont une existence actuelle; mais il résulte de leur union une substance actuellement existante. Car le corps humain n'est pas actuellement le même lorsque l'âme est présente et lorsqu'elle est absente; mais c'est l'âme qui lui donne son actualité.

2° On objecte en second lieu que la forme et la matière sont comprises dans le même genre. Cela n'est pas vrai en ce sens que chacune est une espèce d'un même genre, mais en ce qu'elles sont les principes d'une même espèce. Ainsi donc une substance intellectuelle et un corps qui, s'ils existaient séparément, formeraient des espèces appartenant à divers genres, une fois réunis, sont dans le même genre comme ses principes.

3° De ce que l'*être* de la substance intellectuelle se trouve dans la matière, on ne doit pas en conclure, comme on le fait dans le troisième argument, que cette substance est une forme matérielle; car elle n'est pas dans la matière comme si elle était confondue avec cette dernière ou complétement circonscrite par elle, mais elle s'y trouve d'une autre manière, ainsi que nous l'avons dit [ch. 68].

4°. En disant qu'une substance intellectuelle est unie à un corps comme sa forme, nous ne sommes pas en contradiction avec les philosophes qui enseignent que l'intelligence est distincte du corps (1). C'est la quatrième raison de nos adversaires. Il y a, en effet, deux choses à considérer dans l'âme : son essence et sa puissance. Par son essence, elle donne l'*être* à tel corps et, à raison de sa puissance, elle réalise les opérations qui lui sont propres. Si donc l'opération de l'âme

(1) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

1° In prima enim ratione falsum supponitur; non enim corpus et anima sunt duæ substantiæ actu exsistentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu exsistens; corpus enim hominis non est idem actu, præsente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse.

2° Quod autem secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quæ, seorsum exsistentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia.

3° Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse ejus sit in materia, ut tertia ratio procedebat; non enim est in materia sicut materiæ immersa vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est (c. 68).

4° Nec tamen, per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur (de Anima, III, c. 4), intellectum esse a corpore separatum; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam, dat esse tali corpori; secundum potentiam vero, operationes proprias efficit.

se complète au moyen d'un organe corporel, la puissance de l'âme, qui est le principe de cette opération, sera l'acte de la partie du corps par laquelle son opération se complète. C'est ainsi que la vue est l'acte de l'œil. Si, au contraire, son opération se complète sans le secours d'un organe corporel, sa puissance ne sera pas l'acte d'un corps. C'est précisément ce qui nous fait affirmer que l'intelligence est séparée. Mais nous ne l'entendons pas en ce sens que la substance de l'âme, dont l'intelligence est la puissance, ou que l'âme intelligente soit l'acte du corps et comme la forme qui donne l'*être* à tel corps.

5° Si l'âme est, à raison de sa substance, la forme du corps, il ne s'ensuit pas rigoureusement, comme on voudrait le prouver en cinquième lieu, que toutes ses opérations se font par le moyen du corps, ni conséquemment que toute vertu de l'âme est l'acte d'un corps. Nous avons prouvé [ch. 68] que l'âme n'est pas une forme telle qu'elle soit complétement confondue avec la matière, mais que de toutes les formes c'est celle qui s'élève le plus au-dessus de la matière. D'où il résulte qu'elle peut réaliser ses opérations sans le secours du corps, c'est-à-dire qu'elle ne dépend pas plus du corps, lorsqu'elle opère, qu'elle n'en dépend pour exister.

Il est évident, par cela même, que toutes les raisons apportées par Averrhoès, pour défendre son opinion, sont loin de prouver qu'aucune substance intellectuelle n'est unie à un corps comme sa forme. En effet :

1° Ce que dit Aristote de l'intellect possible, qu'il est impassible, exempt de tout mélange et séparé (2), ne nous oblige point à convenir qu'il n'est pas de substance intellectuelle qui soit unie à un corps

(2) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60; et la note 4 du ch. 62, p. 87.

Si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quod potentia animæ, quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio ejus completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio ejus non compleatur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis; et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin substantia animæ, cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

5° Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis ejus operatio sit per corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat. Jam enim ostensum est (c. 68) quod anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, id est quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averrhoes suam opinionem confirmare nititur non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

1° Verba enim Aristotelis, quæ dicit (de Anima, III, c. 4 et 5) de intellectu possibili,

comme la forme qui lui donne l'*être*. Sa proposition est vraie, lors même que l'on affirme que la puissance de connaître, que le Philosophe appelle *faculté de considérer* (3), n'est pas l'acte d'un certain organe qui lui sert de moyen pour son opération. C'est ce qui ressort de sa démonstration; car pour prouver que l'intellect possible est exempt de mélange ou séparé, il s'appuie sur la nature de l'opération intellectuelle. Or, l'opération dépend de la puissance comme de son principe.

2° Il est donc évident maintenant que la démonstration d'Aristote ne nous amène pas à conclure qu'aucune substance douée de la faculté de connaître n'est unie à un corps en qualité de forme. Car si nous affirmons que la substance de l'âme est ainsi unie au corps, sous le rapport de l'*être*, et que l'intelligence n'est l'acte d'aucun organe, il ne s'ensuit pas que l'intelligence a une certaine nature déterminée [il s'agit ici des natures des objets sensibles], puisque nous ne la considérons pas comme une harmonie ou la raison [constitutive] de tel organe, ainsi que le sentiment qui, selon le Philosophe, est en quelque sorte la raison de l'organe (4); car l'intelligence n'a pas d'opération qui lui soit commune avec le corps.

3° Quand Aristote nous dit que l'intellect est sans mélange ou séparé,

(3) Voyez la note 2 du ch. 61, p. 83.

(4) Sensus id est quod sensibiles sine materia formas suscipere potest, perinde atque annuli signum sine ferro vel auro suscipit cera; suscipit autem æneum vel aureum signum, sed non ut æs aut aurum, neque ut signum est aureum æneumve. Simile patitur et sensus uniuscujusque sensibilis modo, ab eo quod habet colorem, aut sonum, aut saporem, sed non ut unumquodque illorum dicitur, sed ut est tale et ratione. Instrumentum autem id sensus est primum, in quo est talis vis atque potentia collocata. Atque sunt idem, ratio vero non est eadem, sed diversa; nam id quod sentit aliqua est magnitudo, non tamen ratio sensitivi; neque sensus est magnitudo, sed est quædam ratio potentiaque illius (Arist. *De anima*, II, c. 12).

---

quod est impassibilis et immixtus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim, etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam (de Anima, II, c. 12), non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem; et hoc etiam sua demonstratio declarat; ex operatione enim intellectuali, qua anima intelligit, ostendit ipsum (intellectum possibilem) immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

2° Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animæ, secundum esse, corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam (de naturis dico sensibilium), quum non ponatur harmonia vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles (de Anima, II, c. 12) quod est quædam ratio organi; non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

3° Quod autem, per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel sepa-

il ne refuse pas de reconnaître en lui une partie ou une puissance de l'âme, qui est la forme de tout le corps. Nous en avons une preuve dans cette objection qu'il adresse à ceux qui prétendent que les diverses parties de l'âme résident dans les diverses parties du corps : « Si toute l'âme maintient l'unité du corps entier, chacune de ses par- « ties doit contenir une partie du corps. Or, c'est ce qui paraît impos- « sible ; car il serait difficile d'indiquer la partie qui est contenue par « l'intelligence, ou de quelle manière cette dernière la conserve » (5).

4° Il est clair également que si l'intellect n'est l'acte d'aucune partie du corps, il n'en faut pas conclure que lorsqu'il reçoit quelque chose, c'est comme la matière première ; car pour lui l'action de recevoir et son opération sont indépendantes de tout organe corporel.

5° En envisageant ainsi les choses, on ne détruit pas la vertu infinie de l'intelligence ; car on ne place pas cette vertu dans une étendue, mais on lui donne pour fondement une substance intellectuelle, ainsi que nous l'avons déjà remarqué [ch. 51].

(5) Sunt qui dicunt animam esse partibilem, nosque alia ejus parte intelligere, alia cupere censent. Quid igitur ipsam continet animam, si partibilis sit ? Non corpus ; quippe cum contra potius videatur animam corpus continere. Quapropter et egressa dissolvitur corpus atque putrescit. Si igitur aliquid aliud ipsam contineat unamque faciat, illud erit potissimum anima. At oportebit de illo etiam quærere utrum unum an multarum sit partium. Atque si sit unum, cur et animam continuo non dicimus unum esse ? Sin partibile, rursus ratio quæret quidnam sit illud quod illud etiam continet. Atque hoc pacto fiet in infinitum abitio. Dubitabit etiam quispiam de partibus ejus, quam unaquæque potentiam in corpore habeat, nam si anima tota totum contineat corpus, oportet et unamquamque etiam partem aliquam partem corporis continere. Id autem esse non posse videtur : quam enim partium corporis intellectus, aut quo continebit pacto, fingere quoque difficillimum est... Atque animæ partes eadem sub specie collocantur, et etiam tota : illæ quidem, quia non separabiles sunt ; tota autem anima, quia indivisibilis est (Arist. *De anima*, I, c. 5).

---

ratum, non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animæ quæ est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit (de Anima, I, c. 5) contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere : « Si tota anima omne « corpus continet, convenit et partium « unamquamque aliquid corporis continere. « Hoc autem videtur impossibile ; qualem « enim partem aut quo modo intellectus « continebit, grave est fingere. »

4° Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, non sequitur receptionem ejus esse receptionem materiæ primæ ; ex quo ejus receptio et operatio est omnino absque corporali organo.

5° Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, quum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est (c. 51).

CHAPITRE LXX.

Selon la doctrine d'Aristote, il faut admettre que l'intelligence est unie avec le corps comme sa forme.

Comme Averrhoès fait tous ses efforts afin de donner pour appui à son opinion les paroles et les démonstrations d'Aristote, il nous reste à établir que, pour suivre le sentiment du Philosophe, on est forcé d'affirmer que l'intelligence est, à raison de sa substance, unie à un corps comme sa forme.

Aristote prouve que l'on ne peut remonter de mobile en moteur jusqu'à l'infini. Il conclut de là qu'on arrivera nécessairement à un premier mobile dont le moteur sera immobile, ou qui se mettra lui-même en mouvement. Il s'arrête à cette dernière conséquence, savoir que le premier mobile se meut lui-même; et la raison qu'il en donne, c'est que ce qui existe par soi-même est toujours antérieur à ce qui existe par un autre (1). Il démontre ensuite que l'être qui se meut lui-même se divise de toute nécessité en deux parties, dont l'une imprime

(1) Cum omne quod movetur ab aliquo moveatur, necesse est et id quod in loco movetur ab alio moveatur; et id igitur quod movet ab alio moveatur necesse est, cum moveatur et ipsum, et hoc ab alio rursus. At non in infinitum hoc proficiscitur, sed stabit tandem alicubi, atque erit quippiam quod primo causa erit ut omnia moveantur... Stabit igitur tandem id ipsum, et non in infinitum proficiscetur, ab alio, inquam, semper moveri : sed erit quippiam quod primum motu ciebitur (Arist. *Phys.* VII, c. 1).

Si igitur omne quod movetur ab aliquo moveri necesse est, et aut ab eo quod movetur ab alio, aut ab eo quod non movetur ab alio, et si ab eo movetur, quod ab alio motu ceitur, movens aliquod esse primum quod non ab alio moveatur necesse est : sin vero tale est primum, non necesse est alterum esse. Fieri enim non potest ut in infinitum proficiscatur id quod movet atque movetur ab alio; quippe cum infinitorum nihil sit primum. Si igitur, ut diximus, omne quidem quod movetur ab aliquo motu cietur, id vero quod primum movet, movetur quidem, at non ab alio, ipsum profecto primum a seipso moveatur necesse est (Arist. *Phys.* VIII, c. 5).

CAPUT LXX.

Quod, secundum dicta Aristotelis, oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.

Et quia Averrhoes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

Probat enim Aristoteles (Phys. VII, c. 1, VIII, c. 5) quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum; unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum quod vel moveatur ab immobili vel moveat seipsum; et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum, ea ratione quia

le mouvement, et l'autre le reçoit (2). Donc le premier être qui se meu lui-même est composé de deux parties, dont l'une fait l'office de mo teur. Or, dans l'opinion d'Aristote, tout être qui se trouve dans cett condition est animé. C'est ce qui lui fait affirmer expressément que l ciel est animé, et, par conséquent, que les positions différentes dan lesquelles il se trouve ne sont pas seulement apparentes, mais trè réelles (3).

Cherchons donc à connaître quelle est, dans le système d'Aristote l'âme qui anime le ciel.

Le Philosophe montre qu'il faut considérer dans le mouvement du ciel un moteur complétement immobile, et un second moteur, qui est lui-même, mis en mouvement (4). Or, ce moteur immobile meut comme objet d'un désir, et il est hors de doute que ce qui a le mouvement le reçoit de lui. Il prouve encore que le désir dont il est l'objet n'est pas celui qui a son principe dans la partie concupiscible, car celui-là vient des sens; mais qu'il est désiré d'un désir intellectuel. D'où

(2) Voyez la note 8 du ch. 60, p. 71.

(3) Non omni in corpore quærendum est superum atque inferum, et dextrum, lævumque, atque ante et retro; sed in hisce quæ cum animata sint, motus in seipsis principium habent. In nullo enim eorum quæ vacant anima, id cernimus, unde est principium motus... Cum autem a nobis sit antea definitum tales potentias iis inesse, quæ principium motus habent; et cœlum sit animatum, atque principium habeat motus; patet ipsi superum, inferumque, et dextrum atque lævum inesse (Arist. *De cœlo*, II, c. 2).—Dans le reste du chapitre, Aristote énumère les différentes positions relatives des astres.

(4) Est aliquid quod semper incessabili motu movetur; hic vero circularis est. Et hoc non solum ratione, verum etiam opere patet. Quare æternum est profecto primum cœlum. Estque aliquid quod movet. Cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movet, non motum. Horum autem prima eadem sunt. Desiderabile namque quod apparet bonum. Primum vero voluntate affectabile, quod est bonum. Magis vero appetimus, quia videtur, quam videatur quia appetimus. Principium vero intellectio : ac intellectus ab intelligibili movetur (Arist. *Metaphys.* XII, c. 7).

---

quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit (Physic. VIII, c. 5) quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem hujusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis; unde et in secundo de Cœlo (c. 2) dicitur expresse quod cœlum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis, non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cœlum animatum

Probat etiam (Metaphys., XII, c. 7) quod in motu cœli, est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum movet sicut desiderabile; nec dubium quin (moveatur) ab eo quod movetur Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio; unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intel

il conclut que le premier moteur immobile est désirable et intellectuel par sa nature. Donc il y a dans son mobile, qui est le ciel, un désir et une connaissance plus excellents que les nôtres : c'est ce qu'il démontre plus loin. Donc, selon Aristote, le ciel est composé d'une âme intelligente et d'un corps. Il indique cette conséquence dans le second livre *De l'Ame*, où il dit : « Certains êtres ont la faculté de rai« sonner, et sont doués d'intelligence : tel est l'homme et tout ce qui « lui ressemble ou même le surpasse en noblesse, » c'est-à-dire le ciel (5). Il est certain, toujours d'après notre Philosophe, que le ciel est dépourvu d'une âme sensitive (6); car, s'il en avait une, il serait muni de divers organes; ce qui répugne à sa simplicité. Pour nous le faire comprendre, il ajoute que les êtres corruptibles qui sont doués d'une intelligence ont également les autres puissances (7). Il nous insinue par là qu'il existe certains êtres incorruptibles qui ont une intelligence, sans avoir pour cela les autres puissances, et ce sont les corps célestes qu'il a en vue. On ne sera donc pas admis à prétendre que

(5) Nonnullis loco motivum inest : et aliis ratiocinativum ac intellectus, ut hominibus, et si quid sit aliud tale, vel etiam præstabilius. *Ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις, καὶ εἴ τι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ τιμιώτερον.* Perspicuum igitur est unam animæ rationem esse (Arist. *De anima*, II, c. 3).

(6) Quasi pondus haberent supera corpora omnia, terreaque essent, necessitatem animæ participem quidam fabulose supposuere. Neque igitur hoc modo, neque ob conversionem conservari putandum est adhuc ipsum (cœlum) tempore tanto, atque incolumem esse. At vero nec ab anima cogente sempiternum manere, consentaneum est rationi. Neque enim talis ipsius animæ vita sine dolore, beataque esse potest. Et motum enim qui est cum vi, si movet corpus primum aliter aptum ferri, continueque movet, negotiosum, atque ab omni voluptate mentis semotum esse necesse est, si neque ut animæ mortalium animalium requies inest ea quæ circa somnum fit corporis relaxatio; sed Ixionis fatum cujusdam ipsum perpetuum insuperabileque detinere, necesse est (Arist. *De cœlo*, II, c. 1).

(7) Eorum quæ sentiunt quædam habent loco motivum, quædam non habent. Extrema autem atque minima rationem habent et mentem; quibus enim mortalium inest ratio, his sunt continuo et cætera cuncta. At quibus unumquodque illorum inest, hisce non omnibus inest et ratio; sed quædam imaginatione vacant, quædam hac sola vivunt. De intellectu vero contemplativo alia ratio est. Quæ cum ita sint, patet horum cujusque rationem animæ maxime propriam rationem esse (Arist. *De anima*, II, c. 3).

---

lectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet cœlum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur cœlum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore; et hoc signat in secundo de Anima (c. 3), ubi dicit quod « quibusdam inest intellectivum et intel« lectus, ut hominibus, et si aliquid alte« rum hujusmodi est aut etiam honorabi« lius, » scilicet cœlum. Constat autem quod cœlum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis (de Cœlo, II, c. 1); haberet enim diversa organa, quæ non competunt simplicitati cœli; et ad hoc signandum subjungit Aristoteles (de Anima, II, c. 3) quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus insunt omnes aliæ potentiæ, ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, scilicet corpora cœlestia. Non poterit igitur

l'intelligence se trouve unie avec les corps célestes au moyen des images; mais il faudra convenir qu'une intelligence est, à raison de sa substance, unie à un corps céleste, comme sa forme.

Il en sera donc de même pour le corps humain, qui, de tous les corps inférieurs, est, au sentiment d'Aristote, le plus noble, et ressemble davantage, par l'équilibre de ses parties, au ciel, qui n'admet pas d'éléments contraires. La substance intellectuelle lui sera par conséquent unie, non au moyen de certaines images, mais comme étant sa forme.

Quant à cette question de l'animation du ciel, nous ne la tranchons pas au point de vue de la foi, qui reste indifférente entre l'affirmative et la négative. Saint Augustin s'exprime ainsi à ce sujet : « Il ne me « paraît pas bien assuré que le soleil, la lune et tous les astres appar- « tiennent à la même société que les anges. Plusieurs les considèrent « seulement comme des corps lumineux privés de sentiment et d'in- « telligence » [*Enchirid.*, ch. 58].

CHAPITRE LXXI.

L'âme est unie immédiatement au corps.

De tout ce qui précède, on peut conclure que l'âme est unie au corps immédiatement, et il n'est pas nécessaire de recourir à quelque moyen

---

dici quod intellectus continuetur corporibus cœlestibus per phantasmata; sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori cœlesti ut forma.

Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum et æqualitate suæ complexionis cœlo ab omni contrarietate absoluto simillimum, secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione cœli non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur; unde Augustinus (Enchirid. c. 58) : « Nec illud quidem « certum habeo utrum ad eamdem societa- « tem (scilicet Angelorum), pertineant sol « et luna et cuncta sidera; quamvis non- « nullis lucida esse corpora, non cum « sensu vel intelligentia, videantur. »

CAPUT LXXI.

Quod anima immediate unitur corpori.

Ex præmissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur; nec opor-

qui opère cette union, soit à l'image, comme le veut Averrhoès; soit aux puissances de l'âme, ainsi que d'autres le prétendent; ou même, comme quelques-uns l'ont imaginé, à un esprit corporel.

Nous avons prouvé, en effet, que l'âme est unie avec le corps comme étant sa forme. Or, la forme s'unit à la matière sans aucun moyen; car il lui appartient d'être l'acte d'un corps, essentiellement et non en vertu d'un principe distinct d'elle-même. C'est pourquoi aucun agent n'a le pouvoir de faire une même chose de la matière et de la forme, si ce n'est celui qui réduit la puissance à l'acte, ainsi qu'Aristote le prouve (1); car la matière est à la forme ce qu'est la puissance relativement à l'acte.

Il est cependant vrai, en un sens, qu'il existe un moyen entre l'âme et le corps, non quant à l'existence actuelle, mais par rapport au mouvement donné et à la production. Pour ce qui regarde le mouvement, lorsque l'âme meut le corps, c'est conformément à l'ordre qui existe entre les mobiles et les moteurs; car l'âme réalise toutes ses opérations par ses puissances. D'où il suit que c'est au moyen d'une puissance qu'elle meut le corps; les membres sont également mus au moyen d'un certain esprit (2), et enfin un organe transmet le mouvement à un autre organe. Dans l'ordre de la production [des mouvements ou

(1) Quid est igitur quod hominem facit unum, et cur unum et non multa sunt animal et bipes, præsertim si (quemadmodum quidam dicunt) sit quid ipsum animal, et ipsum bipes ?..... Quod si, quemadmodum dicimus, hoc quidem materia, hoc vero forma est, et hoc quidem potentia, hoc vero actu, profecto non videtur amplius dubitatio esse quod quæritur..... Est autem ultima materia, et hoc potentia, hoc quidem actu. Quare simile est quærere quidnam unius causa sit, et ut unum sit. Unum enim quidam, unumquodque, et quod potentia et quod actu, unum quodammodo est. Quare nulla alia causa est, nisi si quid fuit tanquam ex potentia in actum movens. Quæcumque vero non habent materiam, cuncta simpliciter entia, sunt ipsum quid (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 6).

(2) Cet *esprit* dont parle ici saint Thomas ne répond-il pas aux *esprits animaux* qui, dans le système physiologique de Malebranche, sont au service de l'âme, et, obéissant à ses ordres, vont répandre dans toutes les parties du corps la vie et l'activité ?

---

tet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens : vel phantasmata, sicut dicit Averrhoes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus; forma autem unitur materiæ absque omni medio; per se enim competit formæ quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud; unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles (Metaphys. VIII, c. 6); nam materia et forma se habent ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia, in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum; anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde, mediante potentia, movet corpus, et adhuc membra, mediante spiritu, et ulterius unum organum, mediante alio organo. In via autem generationis, dispositiones ad

des faits], les dispositions à la forme précèdent les formes elles-mêmes, quoiqu'elles soient postérieures dans l'existence; d'où vient que les dispositions du corps, qui sont aptes à la réalisation parfaite de telle ou telle forme, peuvent être considérées comme un milieu entre l'âme et le corps.

CHAPITRE LXXII.

L'âme est tout entière dans le tout, et tout entière dans chaque partie.

Les mêmes raisons peuvent nous servir à prouver que l'âme est tout entière dans tout le corps et tout entière dans chacune de ses parties. En effet :

1° Tout être susceptible d'une perfection qui lui est propre doit aussi avoir un acte propre. Or, l'âme est l'acte, non d'un seul organe, mais du corps organique. Donc elle réside dans tout le corps, et non pas seulement dans une de ses parties, en vertu de son essence, qui fait qu'elle est la forme du corps. L'âme est la forme de tout le corps, de telle sorte qu'elle est également la forme de chacune de ses parties; car si elle était la forme du tout, sans être en même temps celle des parties, elle ne serait pas la forme substantielle de tel corps, de même que la forme d'une maison, qui est bien la forme du tout, mais non celle de chaque partie, n'est qu'une forme accidentelle.

2° On prouve que l'âme est la forme substantielle du tout et des

---

formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo; unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus.

CAPUT LXXII.

Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte.

Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.

1° Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis quod est etiam forma singularum partium; si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quæ est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis.

2° Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes; unde, ea abscedente, neque totum



parties, par cette raison que c'est l'âme qui détermine l'espèce du tout et des parties. Par conséquent, lorsqu'elle abandonne le corps, le tout et les parties cessent d'appartenir à la même espèce; car, si l'on parle encore des yeux et de la chair d'un mort, c'est par pure équivoque. Si donc l'âme est l'acte de chacune des parties; et l'acte réside dans l'être qu'il rend actuel, on doit en conclure qu'elle est, à raison de son essence, dans chaque partie du corps.

Que l'âme soit tout entière dans chaque partie, cela est évident. Comme le tout ne se nomme que relativement aux parties, on devra le prendre en autant de sens que les parties elles-mêmes. Or, il est question de partie dans deux cas différents : d'abord, lorsqu'une chose se trouve divisée sous le rapport de la quantité; par exemple, une longueur de deux coudées est une partie de celle de trois coudées; en second lieu, lorsqu'on divise une chose dans son essence : c'est ainsi que la forme et la matière sont les parties du composé. Le tout s'applique donc et à la quantité et à la perfection de l'essence. Or, le tout et les parties, envisagés sous le rapport de la quantité, sont accidentels aux formes, c'est-à-dire que la division des formes est une conséquence de celle du sujet en qui se trouve la quantité; mais le tout et les parties qui ont pour raison la perfection de l'essence leur sont essentiels. Si donc il s'agit de cette totalité qui appartient aux formes essentiellement, il est clair que chaque forme est tout entière dans le tout et tout entière dans chacune de ses parties. Il en est autrement de la totalité qui leur est simplement accidentelle; il ne serait pas exact de dire, par exemple, que toute la blancheur est tout entière dans chaque partie du sujet. Si donc on rencontre une forme qui

---

neque partes remanent ejusdem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi æquivoce. Si igitur anima est actus singularum partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

Quod autem tota, manifestum est; quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter : uno quidem modo, in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiæ, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiæ perfectionem. Totum autem et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiæ, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus; nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte.

n'est pas divisée par suite de la division du sujet; et les âmes des animaux parfaits sont dans ce cas, toute distinction sera inutile; car il n'y a là qu'une seule totalité; mais il faudra dire absolument qu'elle est tout entière dans chaque partie du corps. Cela n'est pas difficile à comprendre pour celui qui sait que l'âme n'est pas indivisible de la même manière que le point, et que l'union de la substance incorporelle et de la substance corporelle diffère de celle des corps, ainsi que nous l'avons observé [ch. 56].

3° Il n'y a aucune contradiction à dire que l'âme, qui est une forme simple, est l'acte de parties si diverses, parce que dans chaque être la matière est disposée à recevoir la forme selon qu'il convient à cette dernière. Or, la vertu de la forme est en raison directe de sa noblesse et de sa simplicité. C'est pourquoi l'âme, qui est la plus noble des formes inférieures, quoique simple dans sa substance, est cependant multiple par sa puissance et capable de plusieurs opérations. Il en résulte que, pour réaliser complétement ses opérations, elle a besoin de divers organes, dont ses puissances sont les actes propres : la vue est l'acte de l'œil; l'ouïe, celui des oreilles, et ainsi des autres. C'est pour cela qu'il y a une très grande diversité dans les organes des animaux parfaits, et qu'on n'en remarque aucune dans les plantes.

Plusieurs philosophes, en traitant cette question, ont placé l'âme dans quelque partie du corps. Aristote dit qu'elle réside dans le cœur, parce que l'on attribue l'une de ses puissances à cette partie du corps (1). En effet, la force motrice dont il parle est principalement

(1) Quoniam eodem se habet modo (corpus) cum a dextris, tum a sinistris, et simul per contraria movetur; ut non eo quod quiescat dextrum, moveatur sinistrum, neque

---

Si igitur est aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo conjungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. 56) expositum est.

3° Non est autem inconveniens animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversæ animæ potentiæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantæ vero minimam.

Hac igitur occasione, a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele (de Animalium motione, c. 9 et 10) dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur; vis enim

dans le cœur, au moyen duquel l'âme produit dans tout le corps le mouvement et les autres opérations du même genre.

CHAPITRE LXXIII.

L'intellect possible n'est pas le même dans tous les hommes.

Il ressort évidemment de tout ce que nous avons dit qu'il n'y a pas un intellect possible unique pour tous les hommes qui existent maintenant, ont existé par le passé et doivent exister à l'avenir, comme le suppose Averrhoès (1). En effet :

1° Nous avons démontré que la substance de l'intelligence est unie au corps humain comme sa forme [ch. 57]. Or, une forme unique ne

rursus quia hoc, illud, semper autem in superiori utrorumque est principium, necesse profecto est in medio moventis esse principium animæ..... Per eam igitur rationem quæ causam dicit motus, appetitio medium est quod movet motum. In animatis autem corporibus aliquid ejusmodi corpus esse oportet. Quod igitur movens quidem, non est autem natum movere alienas pati potest vires; ipsum autem movens potentiam habere quamdam et robur necesse est. Omnia autem videntur animalia cum spiritum habere connatum, tum ab illo robur capere. Is autem ad animale principium simili se habere videtur modo ut in flexionibus punctum quod movet et movetur ad ipsum immobile. Quoniam autem principium aliis quidem est in corde, aliis vero in parte proportione respondente, eapropter connatus spiritus eo loci apparet. Videtur autem percommode se habere ut movere possit et robur præstare (Arist. *De animalium motione*, c. 9 et 10).

Les découvertes de la science ont donné tort à Aristote sur ce point. On regarde maintenant comme un fait physiologique certain que la force motrice réside principalement dans le cerveau, qui est le centre où viennent aboutir tous les nerfs. C'est là que s'exerce l'action de l'âme, qui les met en jeu, pour communiquer le mouvement à toutes les parties du corps et faciliter les fonctions vitales.

(1) Plusieurs sont tombés, au sujet de l'intelligence, dans une erreur très grave dont l'origine remonte à Averrhoès. Cet auteur prétend que l'intellect, qu'Aristote désigne

---

motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit.

CAPUT LXXIII.

Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus.

Ex præmissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, ut Averrhoes fingit (de Anima, l. III).

1° Ostensum est autem (c. 57) quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

2° Adhuc, Unicuique motori debentur

peut s'appliquer qu'à une seule matière, parce que l'acte propre d'un être se réalise dans sa propre puissance; car ces deux choses sont corrélatives. Donc le même intellect n'est pas dans tous les hommes.

2° Chaque moteur doit avoir ses instruments propres, car les instruments du joueur de flûte diffèrent de ceux de l'architecte. Or, Aristote décide que l'intellect est comme le moteur du corps (2). Donc, de même que l'architecte ne peut se servir des instruments qui sont à l'usage du joueur de flûte, de même aussi il est impossible que l'intellect d'un homme soit celui d'un autre homme.

3° Aristote blâme les anciens philosophes de ce que, en traitant la question de l'âme, ils ne disaient pas un mot de son propre sujet (3), comme s'il était indifférent que, selon les rêveries pythagoriciennes, n'importe quelle âme fût revêtue de n'importe quel corps. Il ne peut donc se faire que l'âme d'un chien entre dans le corps d'un loup, ou qu'une âme humaine passe dans un corps autre que celui d'un

sous le nom de *possible*, et qu'il appelle improprement immatériel, est une certaine substance distincte du corps, à raison de son être, et qui lui est unie en quelque manière comme sa forme. Il ajoute qu'il n'y a qu'un seul intellect possible pour tous les hommes (S. Thom. *De unitate intellectus, contra Averrhoistas*). Le saint Docteur dans cet opuscule réfute l'erreur d'Averrhoès, principalement en montrant qu'il est en contradiction flagrante avec Aristote.

(2) Cum autem animalium anima hisce duobus sit definita, discernendi, inquam, potentia, quod quidem est opus officiumque mentis atque etiam sensus : et insuper etiam movendi motu ad locum accommodato potentia, de sensu quidem et intellectu hæc sint determinata ac pertractata. Deinceps autem de eo quod movet, quidnam sit ipsius animæ, consideremus oportet : utrum una quædam ipsius sit pars, separabilis magnitudine vel ratione, an ipsa anima tota?... Quid est id quod movet animal loco?... Patet non esse ipsam potentiam nutriendi... Pari modo nec ipsam sentiendi vim motus hujusce principium esse constat.... At vero neque ratiocinandi vis, et id quod intellectus appellatur, principium est movendi... Videntur igitur duo hæc esse moventia, vel appetitus vel intellectus, si quis imaginationem ut quamdam intellectionem esse ponat... Hæc igitur ambo, intellectus et appetitus, movendi motu dicto principia sunt : intellectus is, inquam, qui alicujus gratia ratiocinatur; quippe principium est agendi, atque hic fine ab intellectu contemplativo differt. Appetitus etiam omnis alicujus est gratia; cujus enim est appetitio, id est principium intellectus activi. At ipsum ultimum principium est actionis (Arist. *De anima*, III, c. 9 et 10).

(3) Aristote consacre tout le premier livre de son traité *De l'Ame* à exposer et réfuter les erreurs des anciens philosophes touchant cette question.

---

propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat (de Anima, III, c. 9 et 10). Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

3° Præterea, Aristoteles (de Anima, I, c. 11) reprehendit antiquos de hoc quod, disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad cor-



homme. Or, il y a entre l'âme et le corps de l'homme la même proportion qu'entre l'âme humaine et le corps humain [en général]. Donc il est impossible que l'âme de tel homme s'introduise dans un corps autre que celui de cet homme. Or, c'est par son âme que cet homme connaît; car Aristote enseigne que l'âme est pour l'homme le principe de la connaissance (4). Donc deux hommes ne peuvent pas avoir un intellect commun.

4° L'existence d'un être et son unité découlent du même principe; car être un et avoir la qualité d'être sont deux choses inséparables. Or, tout a l'existence en vertu de sa forme. Donc l'unité de l'être est une conséquence de l'unité de la forme. Donc plusieurs hommes, ayant chacun son individualité propre, ne peuvent avoir une forme unique. Or, la forme de tel homme est l'âme capable de connaître. Donc il ne peut y avoir un intellect unique commun à tous les hommes.

On nous objectera que l'âme sensitive de tel homme étant distincte de l'âme sensitive de tel autre, cette diversité suffit pour empêcher l'unité entre eux, quoiqu'ils n'aient qu'un seul intellect. Mais cette réponse n'a rien de solide.

L'opération propre d'un être dérive de son espèce et lui donne un caractère particulier. Or, sentir est l'opération propre de l'animal, connaître est celle de l'homme (5). D'où il suit que, conformément au sentiment d'Aristote, si tel individu est un animal à raison du senti-

(4) At quoniam cognoscere, sentire, opinari, insuper cupere, deliberare, et omnino appetitiones, ipsius animæ sunt... quæret utique quispiam utrum horum unumquodque toti animæ competat, an aliis alia partibus... Atque animæ partes eadem sub specie collocantur, et etiam tota : illæ quidem, quia non separabiles sunt; tota autem anima, indivisibilis est (Arist. *De anima*, II, c. 5, sub fine).

(5) Proprium hominis opus quæritur. Itaque vita alendi augendique vi ac facultate prædita removenda est. Quæ autem proxime sequitur, in ea vis quædam sentiendi videtur esse posita. At etiam hæc communis nobis est cum equo et bove et animantibus

---

pus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis (de Anima, I, c. 5). Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

4° Amplius, Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest.

Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit (Ethic. I, c. 6). Unde

ment, il est homme à cause du principe par lequel il connaît (6). Or, l'intellect possible est ce principe par lequel l'âme connaît, et l'homme au moyen de l'âme (7). Donc c'est l'intellect possible qui fait que tel homme est tel individu. Si donc l'âme sensitive de cet homme est distincte de celle d'un autre homme, tandis qu'ils n'ont ensemble qu'un seul et même intellect possible, nous avons bien deux animaux, mais non deux hommes; ce qui est manifestement absurde. Donc le même intellect possible n'est pas commun à tous les hommes.

Le même commentateur Averrhoès répond à cela que l'intellect possible est uni avec nous par sa forme, qui est l'espèce intelligible ayant pour sujet l'image qui existe en nous, laquelle image se diversifie dans les individus. Par conséquent, l'intellect possible est multiple dans les sujets divers, non quant à sa substance, mais à raison de sa forme.

Il suffit de se rappeler ce que nous avons dit plus haut [ch. 59], pour être convaincu que cette raison n'a aucune valeur. Nous avons démontré, en effet, que l'homme n'est pas capable de connaître si l'intellect possible n'est avec nous que de cette seule manière. Mais en accordant même que cette union suffise pour faire de l'homme un

omnibus. Relinquitur ergo vita quædam, quæ ad actionem apta sit, ejus propria quod ratione præditum est... Opus igitur hominis erit functio muneris animi, rationi consentanea, aut certe ratione non carens (Arist. *Ethic.* I, c. 6).

(6) Animal ea parte est, in qua sensus habetur. Caro autem, et quod carni proportionatur, vim obtinet sentiendi (Arist., *De partib. animal.* II, c. 5). — Animal est ob sensum primo; nam et ea quæ non cientur motu nec mutant locum, sensum autem habent, non solum vivere dicimus, sed etiam animalia nuncupare solemus..... Anima autem id est quo vivimus et quo sentimus ac intelligimus primo; ipsa profecto ratio quædam erit et forma, sed non ut materies atque subjectum (id. *De anima*, II, c. 2).

(7) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

---

oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem (de Anima, II, c. 2), ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in tertio de Anima (c. 4). Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eumdem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines; quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator prædictus, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis exsistens, quod est in diversis diversum; et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ.

Quod autem hæc responsio nulla sit apparet per ea quæ supra (c. 59) dicta sunt. Ostensum est enim supra quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod prædicta continuatio

être intelligent, cette réponse ne détruirait pas les raisons que nous avons données. Car :

1° Dans l'opinion qui nous occupe, de tout ce qui appartient à l'intelligence, l'image seule se multipliera en proportion de la multitude des hommes, et si elle se multiplie, ce ne sera pas parce que l'intelligence la percevra actuellement; car, lorsque cette perception a lieu, elle passe dans l'intellect possible, et l'intelligence devenant active, la fait sortir par l'abstraction des conditions où se trouve la matière. D'un autre côté, tant que cette image n'est connue qu'en puissance, elle ne dépasse pas les limites de l'âme sensitive.

2° Tel homme ne sera distinct de tel autre que par l'âme sensitive; et nous retombons dans l'inconvénient déjà signalé, savoir que celui-ci et celui-là ne seront pas deux hommes.

3° Rien ne se trouve spécifié par ce qui est en puissance, mais par ce qui est en acte. Or, l'image, considérée comme multiple, n'a que la puissance de devenir intelligible. Donc l'individu n'arrive pas par l'image, en tant qu'elle est multiple, à posséder ce qui détermine l'espèce de l'animal intelligent, c'est-à-dire la raison humaine; et par conséquent ce qui constitue l'espèce humaine ne sera pas multiple dans les sujets divers.

4° Le principe en vertu duquel tout être vivant se range dans son espèce est une perfection première, et non une perfection seconde, ainsi que l'enseigne Aristote (8). Or, l'image n'est pas une perfection

(8) Est materia quidem potentia; forma vero actus atque perfectio, quæ quidem bifariam dicitur : quædam enim est ut scientia, quædam ut contemplatio..... Altera autem alteram in eodem, scientia inquam contemplationem genere præcedit. Quapropter anima primus est actus, perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis; et talis plane, ut partes ipsius sint instrumenta (Arist. *De anima*, II, c. 1).

sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non solvit.

1° Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma; et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod intellectum est in actu, quia sic est in intellectu possibili et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitivæ.

2° Adhuc, non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam; et sequitur prædictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

3° Præterea, Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis; et sic remanebit illud quod speciem humanam dat non esse numeratum in diversis.

4° Adhuc, Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens est perfectio prima et non perfectio secunda, ut patet per Aristotelem (de Anima, II, c. 1). Phantasma

première, mais une perfection seconde; car sa naissance dans l'imagination est un ébranlement actuel causé par un sens, selon la remarque du même Philosophe (9). Donc ce n'est pas l'image qui, en se multipliant, place l'homme dans son espèce.

5° Les images qui sont perçues en puissance par l'intelligence sont diverses. Or, ce qui fixe l'espèce doit être un; car un seul être n'a qu'une espèce. Donc l'homme n'appartient pas à son espèce en vertu des images qui se multiplient dans les sujets divers, en tant qu'elles sont connues en puissance.

6° Le principe qui spécifie l'homme ne doit pas cesser d'être dans le même individu pendant toute la durée de son existence; autrement cet individu ne serait pas constamment dans la même espèce, mais il passerait de temps en temps de l'une à l'autre. Or, les mêmes images ne persévèrent pas toujours dans le même homme; mais il en survient de nouvelles et souvent les anciennes s'effacent. Donc ce n'est pas par les images que l'individu de l'homme entre dans son espèce et qu'il continue d'être uni au principe qui le spécifie, c'est-à-dire à l'intellect possible.

Si l'on prétend que l'espèce de tel homme n'est pas déterminée par les images mêmes, mais par les facultés qui les reçoivent, telles que l'imagination, la mémoire et la faculté de penser, qui est propre à l'homme, et qu'Aristote désigne sous le nom d'intellect passif (10), les mêmes difficultés reparaissent.

(9) Imaginatio diversa est a sensu, menteque, atque neque hæc fit sine sensu (Arist. *De anima*, III, c. 3).

(10) Quidam est intellectus talis ut omnia fiat (virtus cogitativa); quidam talis ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia ac-

autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda; est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo de Anima (c. 5). Non igitur est ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

5° Amplius, Phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur oportet esse unum; nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

6° Item, Illud a quo homo sortitur speciem oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat; alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quædam de novo adveniunt, et quædam præexsistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa, et cogitativa quæ est propria homini, quam Aristo-

1° Parce que l'opération de cette faculté de penser se termine aux êtres particuliers dont elle sépare et réunit les intentions (11), et qu'elle agit au moyen d'un organe corporel, elle ne s'élève pas au-dessus du genre de l'âme sensitive. Or, l'homme n'est pas un homme, mais seulement un animal, en vertu de l'âme sensitive. Donc, s'il y a en nous quelque chose de multiple, c'est cela seul qui appartient à l'homme en sa qualité d'animal.

2° Comme la faculté de penser opère par le moyen d'un organe, elle n'est pas le principe de notre connaissance, puisque l'opération de connaître n'appartient à aucun organe. Or, c'est en vertu du principe par lequel nous connaissons, que l'homme est un homme; car connaître, c'est l'opération propre de l'homme, et elle est inséparable de son espèce. Donc, si tel individu est un homme, ce n'est pas à raison de la faculté de penser qui est en lui; et cette faculté ne constitue pas la différence substantielle qui le distingue des brutes, ainsi que le suppose Averrhoès.

3° La faculté de penser ne se rattache à l'intellect possible, par lequel l'homme connaît, que par son acte; et cet acte dispose les images de telle sorte que l'intelligence, devenant active, en fasse des intelligibles actuels qui perfectionnent l'intellect possible. Or, cette opération varie en nous. On ne peut donc la considérer, ni comme le lien qui unit l'homme au principe de l'espèce humaine, ni comme son carac

tus... Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque. Non autem recordamur, quia hoc quidem expers est passionis. Intellectus vero passivus extinguitur, et sine hoc nihil intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(11) Voyez la note 2 du ch. 60, p. 68.

---

teles (de Anima, III, c. 5) passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia :

1° Quia, quum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animæ sensitivæ. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini in quantum est animal.

2° Præterea, Virtus cogitativa, quum operetur per organum, non est id quo intelligimus, quum intelligere non sit operatio alicujus organi. Id autem quo intelligimus est id quo homo est homo, quum intelligere sit propria operatio hominis, consequens ejus speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque hæc virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator prædictus fingit.

3° Adhuc, Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod prædicta responsio omnino confutanda est.

tère spécifique. Il est évident, par conséquent, que la réponse qui précède est inadmissible.

4° Ce qui fait qu'une chose opère ou agit est le principe d'où découle l'opération, non-seulement quant à son existence, mais encore selon qu'elle s'étend à la multitude ou se réduit à l'unité. En effet, le même calorique n'a qu'une seule action d'échauffer, ou un seul échauffement actif, et cependant l'échauffement passif peut se multiplier en raison de la diversité des objets que ce même calorique échauffe en même temps. Or, Aristote nous dit que l'âme connaît par l'intellect possible (12). Si donc l'intellect possible de deux hommes est numériquement un seul et même intellect, il s'ensuivra qu'ils auront également tous deux une seule et même action de connaître; ce qui est manifestement impossible, car plusieurs individus sont incapables d'une opération unique. Il répugne donc que le même intellect possible appartienne à deux hommes.

On ne pourra pas davantage nous opposer que l'action de connaître se multiplie selon la diversité des images. En effet :

1° Nous avons déjà observé qu'un même agent n'a qu'une seule action, et que cette action ne se multiplie qu'en raison des sujets divers dans lesquels elle passe. Or, connaître, vouloir, et les autres opérations du même genre, sont des actions qui ne passent pas dans une matière extérieure; mais elles demeurent dans l'agent comme des perfections qui lui sont propres. C'est ce que l'on peut voir dans Aristote (13).

(12) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

(13) Ipsa intellectio, secundum se, ejus est quod secundum se optimum est; et quæ maxime est, ejus quod maxime est. Seipsum vero intellectus intelligit assumptione intelligibilis. Intelligibilis namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile sit. Susceptivum enim intelligibilis et substantiæ, intellectus est, operatur autem habens... Intellectus operatio vita est, ille vero est actus (Arist. *Metaphys.* XII, c. 7).

4° Item, Id quo aliquid operatur aut agit est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem; ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefieri sive multæ calefactiones passivæ secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles (de Anima, III, c. 4 et 5). Si igitur intellectus possibilis hujus et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem; quod patet esse impossibile; nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus et illius.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum, hoc stare non potest.

1° Sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quæ multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem et velle et hujusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso

Donc l'action de connaître, qui est unique dans l'intellect possible, ne peut se multiplier par la diversité des images.

2° Les images sont, sous un certain rapport, pour l'intellect possible, ce qu'est le principe actif pour le sujet passif, conformément à ce que dit le Philosophe, que connaître, c'est en quelque sorte devenir passif (14). Or, la passivité du sujet se diversifie à raison des formes ou des espèces diverses des principes actifs, et non à raison de leur diversité, qui consiste dans le nombre. En effet, deux principes actifs, dont l'un échauffe et l'autre dessèche, produisent en même temps, dans un sujet unique qui reçoit leur action, l'échauffement et la dessiccation; tandis que deux sources de calorique ne causent pas deux échauffements, mais un seul, dans le sujet qui en est susceptible, à moins qu'il n'y ait deux espèces différentes de chaleur. Il en est ainsi, parce que la chaleur, qui est d'une seule espèce, ne pouvant se répéter dans un sujet unique, et d'ailleurs, le nombre étant déterminé dans le mouvement par celui des deux termes qui en est la fin (15), si l'action est simultanée et passe dans le même sujet, il ne pourra pas y avoir en lui un double échauffement passif. Il faut cependant poser cette condition, qu'il n'y aura pas de chaleur d'une autre espèce, ainsi que cela a lieu pour le sperme, qui tire la sienne tout à la fois du feu, de l'influence du ciel et de l'action de l'âme. Donc l'action de connaître, qui se produit dans l'intellect possible, ne se multiplie, en vertu de la diversité des images, qu'autant que la connaissance a pour objet des espèces diverses entre elles. Par exemple, la connaissance diffère si son objet

(14) Voyez la note 12 du ch. 60, p. 73.
(15) Le mouvement a deux termes : l'un qui en est le principe, *terminus a quo*; l'autre qui est sa fin, *terminus ad quem*.

---

agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Aristotelem (Metaphys. XII, c. 7). Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

2° Præterea, Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum, secundum quod Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 3 et 4) quod intelligere quoddam pati est. Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero; in uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante calefieri et desiccari; non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum, nisi forte sint diversæ species caloris; quum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subjecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem, si sit unius temporis et ejusdem subjecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subjecto; et hoc dico, nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis, cœli et animæ. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur, nisi secundum diversarum specierum intelligentiam, ut dicamus quod aliud est ejus intelligere, prout intelligit hominem et prout intelligit equum. Sed horum unum

est un homme ou un cheval. Or, la même action de connaître l'une de ces choses convient à tous les hommes. Donc cette connaissance actuelle, qui est numériquement identique, appartient à cet homme aussi bien qu'à cet autre.

3° L'intellect possible connaît l'homme, non en tant qu'il est tel homme, mais en tant qu'il est homme absolument et à raison de son espèce. Or, le principe constitutif de son espèce est un, à quelque point que se multiplient les images qui représentent l'homme, soit dans un seul, soit dans plusieurs, à proportion des diverses individualités humaines auxquelles ces images appartiennent en propre. On ne peut donc envisager la multiplicité des images comme une cause qui multiplie dans l'intellect possible l'action même de connaître, relativement à une seule espèce; et par conséquent, nous avons toujours pour divers individus une action unique sous le rapport du nombre.

4° La science habituelle est dans l'intellect possible comme dans son sujet propre; car il devient actuel lorsqu'il considère une chose comme faisant partie de cette science. Or, si l'accident est un quant à son espèce, il ne se multiplie que dans le sujet. Donc, en admettant qu'il n'y a pour tous les hommes qu'un seul intellect possible, si la science habituelle est spécifiquement la même, comme est celle de la grammaire, elle sera la même aussi numériquement dans tous les hommes. Personne ne voudra soutenir une pareille conséquence. Donc il est faux que tous les hommes aient un seul intellect possible.

Nos adversaires répondent que le sujet de la science habituelle est, non l'intellect possible, mais l'intellect passif et la faculté de penser. C'est ce que nous ne pouvons admettre. Car :

---

intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo ad hoc sequetur quod idem intelligere numero sit hujus hominis et illius.

3° Adhuc, Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed in quantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. Hæc autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur vel in uno homine vel in diversis secundum diversa individua hominis, quòrum proprie sunt phantasmata Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei; et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

4° Item, Proprium subjectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiæ habitus, si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus; quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subjectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa; quodquidem esse non potest.

1° Nam, sicut probat Aristoteles (Ethic.,

1° Aristote prouve que la répétition des mêmes actes engendre des habitudes semblables, lesquelles, à leur tour, produisent des actes de même nature (16). Or, ce sont les actes de l'intellect possible qui forment en nous l'habitude de la science, et cette habitude nous dispose à réitérer ces mêmes actes. Donc l'habitude de la science a pour sujet l'intellect possible, et non l'intellect passif.

2° La science a pour objet les conclusions tirées des démonstrations; car, selon le Philosophe, la démonstration est un syllogisme qui nous fait savoir (17). Or, les conclusions extraites des démonstrations sont universelles, aussi bien que les principes. Donc la science réside dans la faculté à laquelle appartient la connaissance de l'universel. Or, l'intellect passif n'a pas la propriété de connaître les *intentions* universelles, mais seulement les particulières (18). Donc il n'est pas le sujet de la science habituelle.

3° Nous avons déjà résolu cette difficulté par plusieurs raisons, lorsqu'il a été question de l'union de l'intellect possible avec l'homme [ch. 59].

(16) Cum sint duo virtutum genera, unum earum quæ ab ratione et cogitatione proficiscuntur, alterum earum quas morales a moribus appellamus, illæ quidem quæ in ratione positæ sunt, magnam partem a doctrina ortum et incrementum habent : itaque cum usum, tum spatium tempusque desiderant. Morales autem ἐξ ἔθους, id est, ex more comparantur, a quo nomen quoque traxerunt, quod parum admodum ἀπὸ τοῦ ἔθους, id est, a more deflectit. Ex quo etiam perspicuum est nullam virtutem moralem insitam nobis esse a natura... Ergo neque natura, neque præter naturam nobis ingenerantur virtutes, sed sic affectis, ut ad eas suscipiendas apti simus natura, perficiamur autem perpoliamurque more et consuetudine... Atque ut uno verbo dicam, ex similibus munerum functionibus atque actionibus similes habitus oriuntur (Arist. *Ethic.* II, c. 1).

(17) Demonstrationem voco ratiocinationem quæ scientiam gignere ob id dicitur, quod illa animo comprehensa, statim rem scimus. Si igitur id est scire quod diximus, necesse est demonstrativam scientiam ex iis sumptionibus constare, quæ et veræ sint, et primæ, et ut sic dicam, immediatæ, et notiores, et priores, denique et causæ conclusionis : nam si hæc sint omnia, fiet ut accommodata sint ad id, quod demonstratur, principia. Quanquam enim possit esse ratiocinatio, ut simul hæc non sint omnia, in demonstratione tamen sunt necessaria : alioqui ut rem sciamus nunquam efficiet (Arist. *Analytic. poster.* I, c. 2).

(18) Voyez la note 2 du ch. 60, p. 68.

II, c. 1), ex similibus actibus fiunt similes habitus, qui similes etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis, et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ. Habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passivo.

2° Adhuc, Scientia est de conclusionibus demonstrationum; nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit (Analytic. poster., I, c. 2). Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Est Igitur in illa virtute quæ est cognitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subjectum habitus scientiæ.

3° Præterea, Contra hoc sunt plures rationes adductæ supra (c. 59), quum de

Ceux qui font de l'intellect passif le siége de la science habituelle se sont vraisemblablement appuyés sur ce fait, que les hommes ont plus ou moins de facilité pour étudier les sciences, suivant les dispositions dans lesquelles se trouvent la faculté de penser et l'imagination; mais ils se sont trompés. Car :

1° Cette facilité est bien subordonnée à ces facultés; mais elles ne sont que des dispositions éloignées. Elle dépend également de la bonté du tact et du tempérament, suivant ce que dit Aristote, que les individus dont le tact est bon et la chair souple ont un esprit pénétrant (19). Or, la faculté de s'appliquer à une chose découle de l'habitude de la science, comme du principe prochain de l'acte; car il est nécessaire que, de même que les autres habitudes perfectionnent leurs puissances respectives, cette habitude perfectionne la puissance au moyen de laquelle nous connaissons, en sorte qu'elle entre facilement en action, lorsqu'elle en aura la volonté.

2° Les dispositions des facultés ci-dessus indiquées consistent, de la part de l'objet, c'est-à-dire de l'image, en ce qu'il se trouve, à raison de la bonté de ces facultés, préparé à passer, par l'action de l'intelligence, à l'état d'intelligible actuel. Or, on ne doit pas regarder comme des habitudes les dispositions des objets, mais seulement celles qui sont dans les puissances. Par exemple, les dispositions en vertu desquelles des choses capables d'inspirer l'effroi deviennent plus fa-

(19) Exactiorem gustum habemus quam odoratum, ex eo quia gustus tactus est quidam, quem quidem sensum homo exactissimum habet. In cæteris namque sensibus vehementer a cæteris animalibus superatur : at tactu longe cæteris omnibus excellentius percipit. Quapropter et prudentissimum est animalium. Indicium autem est, in hominum genere, ob hoc instrumentum sensus, ingeniosos esse hebetesve, et non ob aliud quicquam. Qui namque sunt duri carne, ii sunt inepti mente : qui vero sunt molles carne, ii sunt ingeniosi, menteque dextri (Arist. *De anima*, II, c. 9).

---

unione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio, in ponendo habitum scientiæ in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes, secundum diversam dispositionem virtutis cogitativæ et imaginativæ.

1° Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione, secundum quod dicit Aristoteles (de Anima, II, c. 9) homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat quum voluerit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

2° Item, Dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis, quod, propter bonitatem harum virtutum, præparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quæ sunt ex parte objectorum non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis tolerandа, sunt habitus fortitudinis, sed dis-

ciles à supporter ne constituent pas l'habitude de la force; mais cette habitude est une disposition par laquelle la partie de l'âme que nous désignons sous le nom d'irascible est préparée à supporter ces choses effrayantes. Donc, contrairement à ce que dit Averrhoès, ce n'est pas l'intellect passif, mais l'intellect possible, qui est le sujet de la science habituelle.

3° Si tous les hommes ensemble n'ont qu'un seul intellect possible, cet intellect possible a toujours existé, supposé, comme nos adversaires le prétendent, qu'il y a toujours eu des hommes. Et il en sera de même, à plus forte raison, de l'intelligence active; car, ainsi que l'observe Aristote, l'agent est plus noble que le sujet de l'action (20). Or, si l'agent et le sujet de l'action sont éternels, les objets perçus par ce dernier seront également éternels. Donc les espèces intelligibles ont existé de toute éternité dans l'intellect possible. Donc cet intellect ne pourra recevoir de nouveau aucune espèce intelligible. Or, les sens et l'imagination ne sont nécessaires pour connaître qu'en ce qu'ils servent de canaux pour la perception des espèces intelligibles. Donc la connaissance pourra avoir lieu sans le concours des sens et de l'imagination; et nous retombons ainsi dans le système de Platon, pour qui les sens ne sont pas les canaux par lesquels nous arrive la science, mais des instruments qui réveillent en nous le souvenir des choses que nous avons sues autrefois (21).

Averrhoès répond à cela que les espèces intelligibles ont un double

(20) Quidam est intellectus talis, ut omnia fiat : quidam talis, ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen : nam et lumen, colores qui sunt in potentia, actu colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus; semper enim id quod efficit atque agit, præstabilius est eo quod patitur (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(21) Jamvero si perceptarum scientiarum nunquam induceretur in nobis oblivio, omnino oporteret ut semper illarum periti essemus, et per universam vitam semper

---

positio qua pars animæ, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiæ non est in intellectu passivo, ut Commentator prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

3° Item, Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt; et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 5). Sed si agens est æternum et recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. Ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili; non igitur de novo erit quod recipiat aliqua species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia, et redibit opinio Platonis quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Sed ad hoc respondet prædictus Com-

sujet : l'un qui les rend éternelles, savoir l'intellect possible; l'autre qui leur donne une existence nouvelle, c'est-à-dire l'image. Il en est ainsi pour l'espèce visible dont les deux sujets sont la chose même qui subsiste en dehors de l'âme, et la puissance où se produit la vision. Mais cette réponse n'a aucune valeur. Car :

1° L'action et la perfection de ce qui est éternel ne sauraient dépendre d'une chose qui existe dans le temps. Or, les images sont temporaires et se renouvellent en nous à chaque instant, en passant par les sens. Il ne peut donc se faire que les espèces intelligibles, au moyen desquelles l'intellect possible entre en acte et opère, dépendent des images, de la même manière que les espèces visibles, qui ne sont rien sans les objets situés en dehors de l'âme.

2° Aucun être ne reçoit ce qu'il possède déjà ; car, selon la remarque d'Aristote, pour recevoir une chose, il faut en être privé (22). Or, les espèces intelligibles étaient dans l'intellect possible avant qu'elles fussent perçues par moi ou par vous; car ceux qui nous ont précédés n'auraient rien connu si l'intellect possible n'eût pas été réduit en acte

essemus scientia præditi. Illud enim est scire, ejus rei quam perceperimus scientiam constanter retinere, nec unquam amittere. Nonne oblivionem vocamus scientiæ amissionem atque jacturam ? — Omnino, Socrates. — Quod si ea, antequam nasceremur, scientia præditi, postquam nati sumus, eam amisimus ; post vero sensuum usu et ministerio in iis versantes, eas recipiamus scientias quas et antea habebamus, nonne id vocamus *discere*, propriam videlicet scientiam recuperare ? Si vero illud appellemus *reminisci*, rectene dicemus ? — Omnino. — Fieri enim posse experientia commonstratum est, ut is qui aliquid senserit, id aut viderit, aut audiverit, aut alio quopiam sensu aliquid perceperit, alterum quidpiam diversumque ab eo quod oblitus fuerit, animo complectatur, ad quod nimirum id, seu simile sit seu dissimile, accederet. Itaque duorum alterum consequi necesse est : aut enim hæc scientes nati sumus, et per universam nostram vitam scimus omnes ; aut certe quos dicimus tandem scire, eos nihil aliud quam reminisci. Atque adeo *discere* erit *reminisci* (*Phædo*, p. 75, Henr. Steph., 1578).

(22) Quod si motus et actio atque passio in eo est, quod patitur atque movetur, necesse est et sonum et auditum actu, in auditu, qui est potentia, esse : agentis namque moventisque operatio, in ipso patiente suscipitur atque inest (Arist. *De anima*, III, c. 2).

---

mentator quod species intelligibiles habent duplex subjectum : ex uno quorum habent æternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate; sicut etiam speciei visibilis subjectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva. Hæc autem responsio stare non potest.

1° Impossibile enim est quod actio et perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibiles dependent a rebus quæ sunt extra animam.

2° Amplius, Nihil recipit quod jam habet, quia recipiens oportet esse denudatum a recipiendo, secundum Aristotelem (de Anima, III, c. 2). Sed species intelligibiles, ante meum sentire vel tuum, fuerunt in intellectu possibili ; non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. — Nec potest dici quod species illæ, prius receptæ in intellectu possibili, esse cessaverunt ; quia intellectus pos-

par des espèces intelligibles. — On ne peut pas prétexter que ces espèces, après avoir été d'abord reçues dans l'intellect possible, ont cessé d'exister, parce que l'intellect possible ne reçoit pas seulement, mais il conserve ce qu'il a reçu. C'est ce qui fait dire à Aristote, au troisième livre *De l'Ame,* qu'il est le lieu où sont les espèces (23). Donc ce n'est pas par les images que les espèces sont reçues dans l'intellect possible. — Donc il est inutile que notre intelligence, en devenant active, fasse passer nos images à l'état d'intelligibles actuels.

3° L'objet reçu est dans le sujet qui le reçoit conformément à la manière d'être de ce dernier. Or, l'intelligence est immuable de sa nature. Donc ce qu'elle reçoit est en elle fixe et immuable.

4° L'intelligence étant une faculté supérieure aux sens, son unité doit être plus parfaite. Nous en avons une preuve en ce qu'une seule intelligence porte un jugement sur des objets sensibles dont les genres divers relèvent des diverses puissances sensitives; d'où il résulte que les opérations qui sont propres aux diverses puissances sensitives se réunissent dans une même intelligence. Or, parmi les puissances sensitives, les unes ne font que recevoir, et c'est ce qui a lieu pour les sens; les autres, comme l'imagination et la mémoire, conservent ce qu'elles ont reçu, et pour cette raison, on les appelle des trésors. Donc l'intellect possible reçoit nécessairement et conserve ce qu'il a une fois reçu.

5° En restant dans l'ordre naturel, il est superflu de rappeler que, si l'on parvient à réaliser quelque chose au moyen du mouvement, cette chose ne demeure pas, mais cesse subitement d'exister. C'est pourquoi

(23) Bene recteque censent qui formarum locum animam inquiunt esse. Attamen neque tota est locus, sed intellectiva; neque est actu, sed potentia, formæ (Arist. *De anima*, III, c. 4). — Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

---

sibilis non solum recipit, sed conservat quæ recipit; unde, in tertio de Anima (c. 4) dicitur esse locus specierum. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. — Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

3° Item, Receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo recipitur fixe et immobiliter.

4° Præterea, Quum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita; et ex hoc videmus quod unus intellectus habet judicium de diversis generibus sensibilium quæ ad diversas potentias sensitivas pertinent; unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quædam recipiunt tantum, ut sensus; quædam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat et retineat jam recepta.

5° Amplius, In rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum non permaneat, sed statim esse desinat; propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri; oportet

nous rejetons l'opinion de ceux qui prétendent que tous les êtres sont soumis à un mouvement perpétuel; car le mouvement a nécessairement le repos pour terme. Il est donc encore moins vrai que ce qui est reçu dans l'intellect possible ne s'y conserve pas.

6° S'il est vrai que l'intellect possible ne reçoit aucune espèce intelligible au moyen des images qui sont en nous, parce qu'il les a déjà reçues comme provenant des images produites dans ceux qui existaient avant nous, il faudra dire, pour la même raison, que ces espèces ne lui sont pas venues non plus des images de tous ceux qui ont été précédés par d'autres. Or, en accordant à nos adversaires que le monde est éternel, tous les hommes ont succédé à d'autres hommes. Donc l'intellect possible n'a jamais reçu d'espèce intelligible par les images. Donc Aristote se trompe en disant que l'intelligence fait passer les images à l'état d'intelligibles actuels (24).

7° Il paraît résulter de là que l'intellect possible peut se passer des images pour connaître. Or, ce n'est pas par l'intellect possible que nous connaissons. Donc nous pourrons aussi arriver à connaître indépendamment de la sensation et de l'image; ce qui est évidemment faux et contredit l'opinion d'Aristote (25).

Si l'on nous objecte que, même en admettant un nombre d'intellects possibles correspondant à celui des individus, il s'ensuit également, pour la même raison, que l'image nous sera inutile pour fixer notre attention sur les objets dont les espèces intelligibles auront été conservées dans notre intelligence, et que cette conséquence est opposée à ce que dit Aristote, « que l'âme est incapable de connaître sans

(24) Intellectus potentia quidem est quodammodo intelligibilia ipsa; actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(25) Voyez la note 20 du ch. 60, p. 79.

---

enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

6° Adhuc, Si, ex phantasmatibus quæ sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia jam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit, quos alii præcesserunt. Sed quoslibet aliqui alii præcesserunt, si mundus æternus est, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus; frustra igitur ponitur intellectus ab Aristotele (de Anima, III, c. 4) ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

7° Præterea, Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Non autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum; quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis (de Anima, III, c. 7 et 8).

Si autem dicatur quod pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatæ, etiamsi intellectus

image, » il est clair que cette difficulté n'est pas sérieuse (26). En effet :

1° L'intellect possible, comme toute autre substance, opère d'une manière conforme à sa nature. Or, il est, par sa nature, la forme du corps. C'est pourquoi, tout en connaissant ce qui est immatériel, il l'aperçoit dans une certaine matière; et ce qui le prouve, c'est que si l'on s'occupe de l'universel, on apporte des exemples particuliers qui personnifient l'idée. L'intellect possible n'est donc pas dans la même disposition, relativement à l'image dont il a besoin, avant de recevoir l'espèce intelligible et après qu'il l'a reçue. Elle lui est indispensable avant, puisque c'est par elle qu'il doit recevoir l'espèce intelligible; en sorte que l'image est pour l'intellect possible comme l'objet moteur. Après qu'il a reçu l'espèce en lui, l'image lui est encore nécessaire en sa qualité d'instrument ou de fondement de l'espèce intelligible, et alors l'intellect possible devient en quelque manière cause efficiente, par rapport à l'image; car suivant un ordre émané de lui, il se forme dans l'imagination une image qui répond à telle espèce intelligible déterminée, et l'espèce se voit dans l'image comme le type dans sa copie ou son portrait. Si donc l'intellect possible avait toujours eu en lui les espèces intelligibles, il ne se serait jamais trouvé avec les images dans le même rapport qui existe entre le sujet et l'objet moteur.

2° Aristote enseigne que l'âme et l'homme connaissent par l'intellect possible (27). Or, supposé qu'il n'y ait pour tous les hommes qu'un seul intellect possible qui existe de toute éternité, il devra avoir en lui

(26) Voyez la note 4 du ch. 59, p. 63; et la note 20 du ch. 60, p. 79.
(27) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

---

possibiles sint plures in diversis, quod est contra Aristotelem, qui dicit (de Anima, III, c. 7) quod « nequaquam sine phantasmate intelligit anima, » patet quod non est conveniens obviatio.

1° Intellectus enim possibilis, sicut et quælibet substantia, operatur secundum modum suæ naturæ. Secundum autem naturam suam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali; cujus signum est quod, in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem, et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem : ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens; sed, post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suæ speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

2° Item, Intellectus possibilis est quo anima et homo intelligit, secundum Aristo-

toutes lès espèces intelligibles de toutes les choses qui ont été connues par le passé ou le sont encore actuellement par tous les hommes. Donc nous tous qui connaissons par l'intellect possible et pour qui l'action de connaître est la même que celle de cet intellect, nous devons connaître tout ce qui est connu maintenant ou l'a été par ceux qui nous ont précédés; et il n'en est certainement pas ainsi.

Averrhoès se défend en disant que, si nous connaissons par l'intellect possible, cela vient de ce qu'il nous est uni au moyen des images. Il ajoute que les images varient dans les individus et ne sont pas toutes disposées de la même manière; et que c'est pour cette raison que l'un ignore souvent ce que l'autre connaît. Cette réponse paraît s'accorder avec ce qui précède; car, même en admettant que tous n'ont pas le même intellect possible, il est encore vrai que nous ne connaissons les objets dont les espèces [intelligibles] se trouvent dans l'intellect possible, qu'autant qu'il se forme des images capables de produire cet effet.

Nous prouvons ainsi que cette réponse ne fait pas disparaître entièrement la difficulté :

Lorsque l'intellect possible est entré en acte au moyen de l'espèce intelligible qu'il a reçue, il peut agir par lui-même, comme Aristote l'enseigne (28). Aussi voyons-nous qu'il est en notre pouvoir de fixer notre attention, quand cela nous plaît, sur les objets dont nous avons acquis la science; et nous ne rencontrons aucun obstacle du côté des

(28) Non idem esse imaginationem existimationemve, patet. Hic enim affectus in potestate nostra sine controversia collocatur. Licet namque, cum libet, fingere quidquid volumus, atque ante oculos ponere; perinde atque ii faciunt qui in artificiosæ memoriæ comparatis atque dispositis locis imagines fingunt atque simulacra collocant (Arist. *De anima*, III, c. 3).

---

telem (de Anima, III, c. 4). Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac æternus, oportet quod in ipso jam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum quæ a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta, quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator prædictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata; et (quod), quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quidquid intelligit unus intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis; nam, etiamsi intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet.

Quum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles (de Anima, III, c. 3); unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus est in potestate nostra iterum considerare

images; car nous avons la faculté d'en former qui soient en rapport avec la chose dont nous voulons nous occuper, à moins qu'il ne survienne quelque empêchement dans l'organe même qui doit concourir à cette action, ainsi que cela a lieu chez les personnes qui tombent en frénésie ou en léthargie et dont l'imagination et la mémoire ne peuvent plus alors fonctionner librement. C'est ce qui fait dire à Aristote que la science habituelle une fois acquise, quoique l'on ne considère les choses qu'en puissance, on n'a pas besoin, pour passer de la puissance à l'acte, d'autre moteur que de celui qui éloigne l'obstacle, et il suffit de vouloir pour fixer spontanément son attention sur l'objet (29). Or, s'il est vrai que les espèces intelligibles de toutes les sciences existent dans l'intellect possible, et ceux qui veulent qu'il soit unique et éternel seront obligés de nous l'accorder, les images seront nécessaires à l'intellect possible de la même manière qu'elles le sont pour celui qui, possédant une science, médite sur les objets qu'elle comprend; ce qu'il ne saurait faire sans images. Donc, puisque tous les hommes connaissent par l'intellect possible, selon qu'il arrive à l'acte, au moyen des espèces intelligibles, tout homme pourra, quand il le voudra, prendre dans toutes les sciences l'objet de ses méditations. Et cela est évidemment absurde; car, dans ce cas, personne n'aurait besoin de maître pour acquérir la science. Donc l'intellect possible n'est pas unique et éternel.

(29) Quoniam esse potentia multipliciter dicitur, hæc est sane causa ut non sit perspicuum a quonam talia moveantur; ut ignis sursum et terra deorsum. Diverso autem modo potentia sciens est, qui discit, et qui jam scientiam habet et non contemplatur. Cum autem activum atque passivum sint simul, evadit interdum id quod est potentia, actu tale, ut id quod discit, et ex eo quod est potentia, fiat aliud potentia rursus. Qui namque scientiam habet et non contemplatur, est potentia quodammodo sciens, sed non ut erat antea quam didicisset. Atque cum ita sese habet, nisi quid prohibeat, operatur ac contemplatur, vel in contradictione, ignorationeque erit (Arist. *Phys.* VIII, c. 4).

---

quum volumus, nec impedimur propter phantasmata; quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi cujus est; sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiæ et memorativæ. Et propter hoc Aristoteles dicit (Physic. VIII, c. 4), quod ille qui jam habet habitum scientiæ, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis, ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum (quod oportet dicere, si est unus et æternus), necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui jam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Quum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem, secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, quum voluerit, scita omnium scientiarum; quod est manifeste falsum; sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non igitur est unus et æternus intellectus possibilis.

CHAPITRE LXXIV.

De l'opinion d'Avicenne, qui prétend que les formes intelligibles ne se conservent pas dans l'intellect possible.

Avicenne paraît résoudre ces objections en disant que les espèces intelligibles ne demeurent dans l'intellect possible qu'autant qu'elles sont actuellement connues [*De l'âme*, ch. 6].

Il essaie de le prouver en apportant cette raison, que les formes perçues le sont actuellement pendant tout le temps qu'elles restent dans la puissance qui a la faculté de les saisir ; car tout sens qui entre en acte devient [en quelque sorte] l'objet actuellement senti, et de même, lorsque l'intelligence est en acte, elle est l'objet connu actuellement. Il s'ensuit que toutes les fois qu'un sens, ou bien l'intelligence, devient une même chose avec l'objet senti ou connu, parce qu'il en a la forme, il y a une *appréhension* actuelle faite par ce sens ou par l'intelligence. Quant aux facultés qui conservent les formes non actuellement saisies, selon le même philosophe, ce ne sont pas des puissances capables d'*appréhender*, mais comme les trésors des puissances douées de cette propriété, de même que l'imagination est le trésor des formes saisies par les sens, et la mémoire un second trésor renfermant d'autres formes perçues sans le secours des sens. Il nous donne pour exemple la brebis qui appréhende l'inimitié du loup. Ces puissances conservent en elles les formes qui ne sont pas actuelle-

---

CAPUT LXXIV.

De opinione Avicennæ qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili.

Prædictis autem rationibus obviare videntur quæ Avicenna ponit. Dicit enim (de Anima, c. 6) quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quamdiu actu intelliguntur.

Quodquidem ex hoc probare nititur quia, quamdiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur; ex hoc enim sensus in actu fit (sensatum in actu), et similiter intellectus in actu est intellectum in actu; unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem quæ conservant formas non apprehensas in actu dicit non esse vires apprehensivas, sed thesauros virtutum apprehensivarum; sicut imaginatio, quæ est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, et memoria, secundum ipsum, quæ est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu; sicut quum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, in quantum habent quædam organa corporea in quibus recipiuntur formæ re-

ment perçues, parce qu'elles ont à leur service certains organes qui reçoivent ces formes d'une manière qui est une disposition prochaine à l'*appréhension* proprement dite; ensuite de cela, la vertu [ou puissance] qui est capable d'*appréhender* réalise actuellement cette opération, en se mettant en rapport avec ces sortes de trésors.

Or, il est certain que l'intellect possible est une puissance douée d'appréhension, et qu'il ne dispose d'aucun organe corporel. D'où notre auteur conclut que les espèces intelligibles ne peuvent se conserver en lui qu'autant qu'il connaît actuellement. Il faut donc, ou que les espèces intelligibles se conservent, soit dans un organe corporel, soit dans une puissance ayant un organe de cette nature à son service; ou bien qu'existant par elles-mêmes, notre intellect possible soit, par rapport à elles, ce qu'est un miroir pour les objets qu'il reproduit à nos yeux; ou enfin qu'un agent séparé introduise de nouveau ces espèces intelligibles dans l'intellect possible, chaque fois qu'il connaît actuellement.

La première de ces conséquences offre une impossibilité, parce que les formes qui se trouvent dans les puissances qui exercent leur action au moyen des organes corporels ne sont intelligibles qu'en puissance. La seconde n'est autre que l'opinion de Platon rejetée par Aristote (1).

(1) Post dictas (supra) philosophias disciplina Platonis supervenit, in plerisque quidem istos secuta, quædam autem propria, ultra Italicorum habens philosophiam. Cum Cratillo namque ex recenti conversatus, et Heracliti opinionibus assuetus, tanquam omnibus sensibilibus semper defluentibus, et de eis non existente scientia, hæc quidem postea ita arbitratus est. Cum vero Socrates de moralibus quidem tractaret, de tota vero natura nihil, in his tamen universale quæreret, et primus mentem ad definitiones applicaret, et illum ob hoc laudans, putavit de aliis et non de aliquo sensibilium hoc fieri. Impossibile enim definitionem communem cujuspiam sensibilium esse, quæ semper mutantur : et sic talia entium ideas appellavit; sensibilia vero præter hæc, et secundum hæc omnia dici. Secundum participationem namque, hæc multa univocorum esse speciebus æquivoca; participationem vero, secundum nomen solum mutavit. Pythagorici etenim imitatione numerorum aiunt entia esse. Plato vero nomen mutando, participatione : participationem vero, aut imitationem specierum, quænam sit communiter quæ-

---

ceptione propinqua apprehensioni; et propter hoc virtus apprehensiva, convertens se ad hujusmodi thesauros, apprehendit in actu.

Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum; unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipsæ species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formæ intelligibiles sint per se exsistentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit.

Primum autem horum trium est impossibile, quia formæ exsistentes in potentiis utentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem

Le philosophe en question s'arrête donc à la troisième, savoir que toutes les fois que nous avons une connaissance actuelle, les espèces intelligibles sont introduites dans notre intellect possible par une intelligence active, qu'il suppose être une substance séparée (2).

Si on lui objecte qu'il n'y a plus alors aucune différence entre l'homme qui apprend une chose pour la première fois et celui qui veut actuellement fixer son attention sur ce qu'il a antérieurement appris, il répond qu'apprendre n'est pas autre chose qu'acquérir l'aptitude parfaite de s'unir à l'intelligence active pour recevoir d'elle la forme intelligible, et que, par conséquent, il n'y a dans l'homme, avant qu'il apprenne, que la stricte puissance de recevoir cette disposition, tandis que l'action d'apprendre est, en quelque sorte, une puissance adaptée.

Cette opinion paraît conforme au sentiment d'Aristote, qui prouve que la mémoire ne réside pas dans la partie intellectuelle, mais dans la partie sensitive de l'âme (3); d'où il semble résulter que la faculté

rere omiserunt. Item præter sensibilia et species mathematicas res ait medias esse a sensibilibus quidem differentes, eo quod perpetuæ et immobiles sunt : a speciebus vero, eo quod illæ quidem multæ quædam similes sunt, species vero ipsa unaquæque sola. Et quoniam species causæ cæteris, illarum elementa omnium putavit entium elementa esse, etc. (Arist. *Metaphys.* I, c. 6).

(2) C'est-à-dire une intelligence pure, non unie à un corps.

(3) Est memoria neque sensus neque existimatio, sed alicujus horum habitus aut affectio, cum jam aliquantisper insederit. Præsentium vero in præsenti tempore memoria non est : sed eorumdem sensus est, futurorum spes, præteritorum memoria. Quamobrem memoria omnis non nisi elapso quodam temporis curriculo exultat. Hinc fit ut quæ animalia temporis sensum habeant, ea sola meminisse possint : et eadem animæ particula qua illud sentiant..... Cæterum quam ob causam quæ sub tempore non sunt, sine mole et tempore intelligi non possint, alio quidem loco dicendum est. Necesse autem est eadem nos amplitudinem et motum parte cognoscere qua et tempus. Unde constat horum notitiam ad primarium illum principemque sensum pertinere, atque phantasma communis sensus affectio sit, memoria vero ea quæ de intellectilibus rebus est non sine phantasmate habeatur : memoria profecto ipsa per se quidem in sensu principe constituenda est, per accidens autem in ipso intellectu, quo fit ut non modo hominibus et iis animalibus quibus opinatio et prudentia tributa est, sed nonnullis item aliis memoria insit. Quod si in parte aliqua intellectus statuenda esset memoria, neutiquam multis e brutorum genere contingeret, immo forte nulli mortali. Quando ne nunc quidem omnibus ea competit, quod non omnia temporis sensum habeant, semper enim

---

est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles (Metaphys. I, c. 6). Unde concludit tertium, quod, quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente quem ponit ipse quamdam substantiam separatam.

Si vero aliquis objiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem, quum primo addiscit et quum postmodum vult considerare in actu quæ prius didicit, respondet quod addiscere nihil aliud est quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiæ agenti, ad recipiendum ab ea formam intelligibilem; et ideo, ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiscere vero est sicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni consonare quod Aristoteles (de Memoria, c. 1) ostendit, memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animæ sensitiva; ex quo

de conserver les espèces intelligibles n'appartient pas à la partie intellectuelle. Mais si l'on examine attentivement cette opinion, on verra, en la prenant à son origine, qu'elle ne diffère que peu ou point de celle de Platon. Ce dernier philosophe enseigne que les espèces intelligibles sont des substances séparées qui sont pour notre âme le principe de la science (4), tandis qu'Avicenne prétend que cette science est introduite dans notre âme par une substance séparée qui est une intelligence active. Cependant il est indifférent, pour ce qui regarde la manière dont notre science est acquise, qu'elle ait sa cause dans plusieurs substances séparées ou dans une seule; car il est également vrai, dans les deux cas, que les objets sensibles n'en sont pas la cause; et ce qui prouve la fausseté de cette conséquence, c'est que celui qui est privé d'un sens est aussi dépourvu de la science des objets sensibles dont la connaissance nous arrive par ce sens.

Dire que l'intellect possible, en considérant les singuliers qui sont dans l'imagination, reçoit, par cela même, la lumière de l'intelligence active, qui lui fait connaître l'universel; et ensuite, que les actions des puissances inférieures, qui sont : l'imagination, la mémoire et la

cum quis meminit, præterea sentit se prius id vidisse, aut audivisse, aut didicisse : at prius et posterius in tempore sunt. Liquet igitur, in ea parte animæ positam esse memoriam, in qua collocata imaginatio sit, et ea per se memoriæ subjici, quæ possunt sub imaginationem cadere : per accidens, quæ non possunt sine imaginatione intelligi. (Arist. *De memoria et reminiscentia,* c. 1).

(4) Nonne unius cujusdam, quod in omnibus notio illa inesse intelligit, unam videlicet ideam quamdam? — Prorsus. — Deinde nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea* (id est species) erit, semper eadem in omnibus? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere (νοεῖν), aut quum sint notiones, carere intelligentia (νοήματα εἶναι ἀνόητα)? — At illud inquit, plane nullam habet rationem.— At mihi quidem Parmenides, maxime, ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quædam in natura constare,* alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effictas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res, non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur et eas quodam modo repræsentent (*Parmenides*, p. 123.— H. Steph., 1578).

---

videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam. Sed si diligenter consideretur, hæc positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras; hic autem ponit ab una substantia separata, quæ est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis nostra causetur scientia; utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus; cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu caret scientia sensibilium quæ cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod, per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus

faculté de penser, ont la propriété de préparer l'âme à recevoir les influences émanées de l'intelligence active, c'est donner dans la nouveauté. En effet :

1° Nous savons, par expérience, que notre âme est d'autant mieux préparée à recevoir les influences des substances séparées, qu'elle s'isole davantage des objets corporels et sensibles; car, à mesure que l'on s'éloigne des êtres inférieurs, on se rapproche des êtres supérieurs. Il n'est donc pas vraisemblable que l'âme se trouve disposée à recevoir l'influence d'une intelligence séparée, par la raison qu'elle fixe son attention sur des images corporelles.

Platon s'est montré plus habile en faisant reposer son système sur ce principe, que les objets sensibles n'ont pas la propriété de préparer l'âme à recevoir l'influence des formes séparées, mais seulement celle d'éveiller l'intellect, pour le porter à considérer les choses qu'il ne peut connaître que par un moyen extérieur. Selon lui, en effet, les formes séparées ont introduit dès le principe, dans nos âmes, la science de tous les êtres susceptibles d'être connus. D'où il suit qu'apprendre, c'est en quelque sorte se souvenir. Cette conséquence ressort nécessairement de cette opinion; car les substances séparées étant immuables et constamment dans les mêmes conditions, c'est toujours leur action qui fait briller la lumière de la science dans notre âme, qui en est capable.

2° L'objet est dans le sujet qui le reçoit d'une manière conforme au mode d'existence de ce dernier. Or, l'être de l'intellect possible est plus stable que celui des substances corporelles. Donc, puisque les formes, introduites par l'action de l'intelligence dans la matière dont

---

agentis ad cognoscendum universale, et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativæ et cogitativæ, sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ agentis, est novum.

1° Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur; per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod, per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ separatæ.

Plato autem radicem suæ positionis melius est prosecutus; posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium; unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem; nam, quum substantiæ separatæ sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra quæ est ejus capax.

2° Amplius, Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiæ corporalis. Quum igitur formæ, fluentes in materiam corporalem ab intel-



se composent les corps, s'y conservent, comme le veut Avicenne, elles se conserveront beaucoup mieux encore dans l'intellect possible.

3° L'intelligence connaît plus parfaitement que les sens. Si donc il y a dans la connaissance sensitive un principe qui conserve les choses après qu'elles ont été saisies, ce principe devra se trouver, à plus forte raison, dans la connaissance intellectuelle.

4° Les objets divers qui, selon l'ordre des puissances inférieures, sont subordonnés à diverses puissances, ne relèvent que d'une seule dans un ordre supérieur. C'est ainsi que le sens universel (5) réunit en lui toutes les sensations perçues par chacun des sens propres [ou spéciaux]. Donc les deux opérations de saisir un objet et de le conserver, qui, dans la partie sensitive de l'âme, appartiennent à deux puissances distinctes, doivent se réunir dans la puissance supérieure, qui est l'intellect.

5° D'après le même auteur, l'intelligence active introduit dans l'esprit toutes les sciences. Si donc apprendre n'est rien autre chose que se trouver préparé à être uni à l'intelligence active, celui qui apprend une science n'apprend pas celle-là plutôt qu'une autre; ce qui est évidemment faux.

6° Cette opinion est manifestement aussi en opposition avec le sentiment d'Aristote, pour qui l'intellect possible est le lieu qui renferme

(5) Les anciens, comme on peut le voir dans la note précédente, croyaient que l'homme possède un sens intérieur, dont les cinq sens extérieurs, qui ont chacun leurs fonctions spéciales et leurs objets propres, ne seraient que des ramifications. Saint Thomas raisonne, en plusieurs endroits, d'après cette opinion qu'il ne contredit pas. Cette erreur physiologique, si c'est une erreur, a peu d'importance en psychologie; car elle ne change pas les résultats. Nous pouvons considérer, en effet, comme étant ce sens universel, le cerveau, centre nerveux où viennent aboutir toutes les sensations produites dans les organes des sens particuliers, et qui ne sont autre chose que l'ébranlement des nerfs causé par le contact immédiat ou médiat des objets extérieurs. Ces sensations perçues par l'âme, de la manière qui convient à une substance immatérielle, deviennent le fondement de la science ou de la connaissance des êtres sensibles.

---

ligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

3° Adhuc, cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in conditione intellectiva.

4° Item, Videmus quod diversa, quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum; sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare (quæ, in parte animæ sensitiva, pertinent ad diversas potentias) oportet quod, in suprema potentia, scilicet intellectu, uniantur.

5° Præterea, Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiæ agenti, qui addiscit unam scientiam non magis addiscit illam quam aliam; quod patet esse falsum.

6° Patet etiam quod hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit (de Anima, III, c. 4) quod intellectus possibilis

les espèces [intelligibles] (6); ce qui revient à dire, si nous voulons nous exprimer comme Avicenne, que c'est le trésor où sont renfermées ces espèces.

7° Le Philosophe ajoute que l'intellect possible, en acquérant la science, devient capable d'opérer par lui-même, bien qu'il ne connaisse pas actuellement (7). Donc il peut se passer de l'influence d'un agent supérieur.

8° Il dit ailleurs que l'homme, avant d'apprendre, est essentiellement en puissance pour la science, et que, par conséquent, il lui faut un moteur qui le fasse passer à l'acte, tandis qu'après avoir appris, il n'a pas un besoin absolu de ce moteur (8). Donc l'influence de l'intelligence active ne lui est pas nécessaire.

9° Le même Aristote dit encore qu'il y a entre les images et l'intellect possible le même rapport qui existe entre les objets sensibles et les sens (9); d'où il résulte que les espèces intelligibles sont dans l'intellect possible à raison des images, et n'y sont pas introduits par une substance séparée.

Il est facile de détruire les raisons qui semblent établir le contraire.

L'intellect possible est parfaitement en acte sous le rapport des es-

(6) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

(7) Sensitivum non est sine corpore : at intellectus ab eodem est separabilis. Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens : quod quidem tum accidit, cum ipse per seipsum operari potest ; est quidem et tunc quodammodo potentia, sed non perinde ut erat antea quam didicisset vel invenisset (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(8) Quoniam esse potentia multipliciter dicitur, hæc est sane causa ut non sit perspicuum a quoniam talia moveantur, ut ignis sursum et terra deorsum. Diverso autem modo potentia sciens est qui discit et qui jam scientiam habet et non contemplatur. Cum autem activum atque passivum sint simul, evadit interdum, id quod est potentia, actu tale, ut id quod discit et ex eo, quod est potentia, fit aliud potentia rursus, qui namque scientiam habet et non contemplatur, est potentia quodam modo sciens, sed non ut erat antea quam didicisset. Atque cum ita sese habet, nisi quid prohibeat, operatur ac contemplatur, vel in contradictione ignorationeque erit (Arist. *Phys.* VIII, c. 4).

(9) Voyez la note 12 du ch. 50.

---

est locus specierum; quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennæ utamur.

7° Item, Postea (c. 4) subjungit quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicujus superioris agentis.

8° Dicit etiam (Phys. VIII, c. 4) quod, ante addiscere, est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actum; non autem, postquam jam didicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

9° Dicit etiam (de Anima, III, c. 3 et 4) quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum; unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, et non a substantia separata.

Rationes autem quæ videntur in contrarium esse non est difficile solvere.

Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, quum considerat actu; quum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secun-

pèces intelligibles, lorsqu'il est actuellement attentif. Quand, au contraire, son attention n'est pas actuelle, son acte n'est plus parfait, à raison de ces mêmes espèces; mais il est dans un état intermédiaire entre la puissance et l'acte. C'est ce qui fait dire à Aristote: « Lorsque cette « partie [que nous appelons l'intellect possible] devient chacune des « choses qu'elle connaît, on la considère comme ayant une science « actuelle; et cela arrive lorsque l'intellect peut opérer par lui-même. « Il est cependant encore en puissance sous un certain point de vue; « mais cette puissance n'est plus la même qu'avant qu'il apprît ou dé- « couvrît la chose » (10).

Quant à la mémoire, on la place dans la partie sensitive, parce que son objet est circonscrit dans une durée déterminée; car elle ne comprend que ce qui est passé, et par conséquent, comme elle n'est pas affranchie des conditions dans lesquelles se trouve le singulier, elle ne rentre pas dans la partie intellectuelle qui a l'universel pour objet. Cela n'empêche cependant pas que l'intellect possible ait la faculté de conserver les êtres intelligibles qui ne sont soumis d'aucune façon aux conditions dans lesquelles se trouvent les singuliers.

CHAPITRE LXXV.

Réponse aux arguments qui semblent prouver l'unité de l'intellect possible.

Nous devons maintenant mettre au jour le peu de valeur des raisons sur lesquelles on s'appuie pour établir l'unité de l'intellect possible. Voici les principales :

1° Toute forme qui est une, à raison de son espèce, et se multiplie

(10) Voyez la note 7 qui précède.

---

dum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 4) quod, « quum hæc pars (scilicet intellectus possibilis) unaquæque fiat, sciens dicitur secundum actum; hoc autem accidit, quum « possit operari per seipsum. Est quidem « similiter, et tunc potentia quodammodo; « non tamen similiter atque ante addiscere « aut invenire. »

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore; non enim est nisi præteriti; et ideo, quum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quæ est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

sous le rapport du nombre, s'individualise au moyen de la matière; car les êtres qui se réunissent dans une même espèce et se multiplient quant au nombre se trouvent aussi compris sous une forme identique et se distinguent par la matière. Si donc l'intellect possible, qui est un à raison de l'espèce, se multiplie sous le rapport du nombre dans des hommes divers, c'est par leur matière qu'il sera individualisé dans tel ou tel individu. Cette matière ne sera pas une partie de lui-même, parce que, dans cette hypothèse, il ne recevrait rien en lui que de la manière qui convient à la matière première; et ainsi il deviendrait le sujet des formes individuelles, ce qui est incompatible avec sa nature. Reste donc à dire que le principe qui individualise l'intellect possible, c'est la matière qui compose le corps de l'homme, dont on le regarde comme la forme. Or, toute forme individualisée par la matière, dont elle est l'acte, est une forme matérielle, puisque l'être d'une chose dépend nécessairement du principe sans lequel elle reste privée de son individualité; car, de même que les principes communs constituent l'essence de l'espèce, de même aussi les principes sur lesquels repose l'individualité sont de l'essence de tel individu déterminé. Il suit donc de là que l'intellect possible est une forme matérielle, et par conséquent, qu'il ne reçoit rien et ne fait aucune opération sans le secours d'un organe corporel; conclusion que contredit également sa nature. Donc l'intellect possible ne se multiplie pas dans chacun des hommes; mais il n'en existe qu'un seul pour tous.

2° Si deux individus ont chacun un intellect possible distinct de

---

CAPUT LXXV.

Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis.

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quædam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse.

1° Videtur enim quod omnis forma quæ est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam; quæ enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, quum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam; non autem per materiam quæ sit pars sui, quia sic esset receptio ejus de genere receptionis materiæ primæ et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quæ est corpus hominis cujus ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cujus est actus, est forma materialis; oportet enim quod esse cujuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio ejus; sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis, et per consequens quod non recipiat aliquid neque operetur sine organo corporali; quod est etiam contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium hominum.

2° Item, Si intellectus possibilis esset

l'autre, l'espèce [intelligible], une fois connue par eux, sera également distincte sous le rapport du nombre, et une à raison de l'espèce; car puisque le sujet propre des espèces actuellement connues est l'intellect possible, lorsque cet intellect possible se multiplie, les espèces intelligibles se multiplieront nécessairement aussi, quant au nombre, dans chaque individu. Or, les espèces ou formes qui sont identiques par l'espèce et diverses par le nombre sont des formes individuelles qui ne peuvent devenir des formes intelligibles, parce que les êtres intelligibles sont universels et non particuliers. Donc il ne peut se faire que l'intellect possible se multiplie dans les divers individus; donc il n'y en a nécessairement qu'un seul pour tous les hommes.

3° Le maître fait passer dans son disciple la science qu'il possède, et cette science est, quant au nombre, identique ou distincte, bien qu'elle soit une à raison de l'espèce. Or, la seconde partie de la disjonctive ne peut être vraie, parce que, s'il en était ainsi, le maître serait la cause de la science dans son disciple de la même manière qu'un être est la cause de sa propre forme dans un autre, en produisant un être qui lui ressemble sous le rapport de l'espèce; et cette opération paraît appartenir aux agents matériels. Donc la science qu'il produit dans son disciple est numériquement la même; ce qui est impossible s'ils n'ont pas tous les deux un même intellect possible. Donc il n'y a nécessairement qu'un seul intellect possible pour tous les hommes.

Nous avons démontré [ch. 73] que l'opinion dont il s'agit est erronée; il est tout aussi facile de renverser les arguments sur lesquels on l'appuie.

1° Nous croyons, il est vrai, qu'au point de vue de l'espèce,

---

alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie; quum enim specierum intellectarum in actu proprium subjectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formæ quæ sunt eædem secundum speciem et diversæ secundum numerum, sunt formæ individuales, quæ non possunt esse formæ intelligibiles; quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum; necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

3° Adhuc, Magister scientiam quam habet transfundit in discipulum; aut igitur eamdem numero, aut aliam diversam numero, etsi sit eadem in specie. Secundum videtur impossibile esse, quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo, generando sibi simile in specie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eamdem scientiam numero causet in discipulo; quod esse non posset, nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, ut ostensum est (c. 73), ita rationes positæ ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

1° Confitemur enim intellectum possibi-

l'intellect possible est un dans les divers individus, et qu'il est soumis à la pluralité quant au nombre; mais il ne s'ensuit pas que l'on peut s'autoriser, pour nous contredire, de ce que nous n'envisageons les parties qui entrent dans la composition de l'homme que comme parties constitutives du tout, sans les ranger dans le genre et l'espèce, en considérant ce qu'elles sont en elles-mêmes. On n'en peut pas tirer cette conséquence, que l'intellect possible est une forme matérielle dont l'être dépend du corps; car, de même qu'à raison de son espèce, il convient à l'âme humaine d'être unie à tel corps, aussi à raison de l'espèce de ce dernier, de même telle âme ne diffère de telle autre que sous le seul rapport du nombre, parce qu'il existe une certaine convenance entre elle et un corps qui est numériquement distinct. C'est ainsi que les âmes humaines, et par conséquent l'intellect possible, qui est une puissance appartenant à l'âme humaine, s'individualisent en s'unissant aux corps, sans que, pour cela, la cause de leur individualité soit dans ces mêmes corps.

La seconde raison tombe d'elle-même, parce que notre adversaire n'établit aucune distinction entre le moyen par lequel on connaît et l'objet même qui est connu. Il ne faut pas considérer, en effet, l'espèce qui est reçue dans l'intellect possible comme la chose connue; car tous les arts et les sciences ayant pour objets les choses qui sont connues, il s'ensuivrait que la matière de toutes les sciences consisterait dans les espèces qui existent dans l'intellect possible; ce qui est évidemment faux, puisque nulle science ne s'en occupe, à l'exception de la philosophie naturelle et de la métaphysique. Cependant c'est par ces espèces que l'on connaît tout ce qui est compris dans toutes les sciences. Lors donc que la connaissance se produit, l'espèce intelligible reçue dans l'intellect possible est comme le moyen par lequel

---

lem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore; sicut enim animæ humanæ secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animæ humanæ, et per consequens intellectus possibilis qui est potentia animæ humanæ, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur; quum enim de his quæ intelliguntur sint omnes artes et scientiæ, sequeretur quod omnes scientiæ essent de speciebus exsistentibus in intellectu possibili: quod patet esse falsum; nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis et metaphysica; sed tamen per eas quæcumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta

on connaît; de même que l'espèce de la couleur qui passe dans l'œil n'est pas l'objet qui est vu, mais le moyen qui sert à la vision. Quant à l'objet de la connaissance, il consiste dans la raison [ou nature] des choses qui existent en dehors de l'âme, de même que les choses seules qui existent en dehors de l'âme sont saisies par le sens de la vue, dont l'organe est corporel; car les arts et les sciences n'ont pas d'autre fin que de connaître chacun des êtres par sa nature.

Il n'est cependant pas nécessaire, parce que les sciences s'occupent de l'universel, que les universaux subsistent par eux-mêmes en dehors de l'âme, ainsi que Platon le prétend. En effet, bien que la connaissance ne soit vraie qu'autant qu'elle est conforme à la chose, il ne s'ensuit pas qu'il y ait identité entre le mode de la connaissance et la manière d'être de la chose; car il arrive souvent que l'on connaît séparément des choses qui sont unies en réalité. Par exemple, le même objet est blanc et doux; cependant la vue ne perçoit que la blancheur, et le goût n'est affecté que de la douceur. L'intelligence connaît également la ligne qui existe dans la matière sensible indépendamment de cette matière sensible, quoiqu'elle puisse aussi les connaître conjointement toutes les deux. Cette diversité a sa raison dans la diversité des espèces intelligibles reçues dans l'intelligence, et qui ressemblent tantôt à une quantité pure [ou abstraite], et tantôt à une substance sensible mesurée par la quantité. De même, quoique la nature du genre et de l'espèce ne se réalise jamais que dans les individus déterminés, l'intelligence ne saisit pas moins la nature du genre et de l'espèce, sans faire attention pour cela aux principes qui constituent l'individu; et c'est en quoi consiste la connaissance de l'universel. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que les universaux n'ont au-

---

in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum exsistentium extra animam; sicut etiam et res extra animam exsistentes visu corporali videntur; ad hoc enim inventæ sunt artes et scientiæ ut res in suis naturis cognoscantur.

Neque tamen oportet quod, si scientiæ sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quæ enim conjuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur; simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili exsistentem absque materia sensibili licet, etiam cum materia sensibili intelligere posset; hæc autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum, quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiæ sensibilis quantæ; similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia indi-

cune subsistance hors de l'âme, et que l'intelligence, en connaissant les universaux, connaît des êtres qui sont extrinsèques à l'âme (1).

Si l'intelligence connaît la nature du genre ou de l'espèce, abstraction faite des principes constitutifs de l'individu, la cause en est dans la condition de l'espèce intelligible qu'il a reçue, et que l'intellect actif a rendue immatérielle en la séparant de la matière et des propriétés de la matière qui donnent naissance à l'individu. Les puissances [ou facultés] sensitives sont donc conséquemment privées de la connaissance de l'universel, à cause de leur incapacité à recevoir une forme immatérielle, puisqu'elles ne perçoivent rien que par les organes du corps.

Il n'est donc nullement nécessaire que l'espèce intelligible soit numériquement la même dans deux êtres qui connaissent; car il s'ensuivrait que l'opération intellectuelle serait aussi identique sous le même rapport, puisque l'opération résulte de la forme qui est son principe. La condition essentielle pour que la chose connue soit une, c'est qu'elle ressemble à un seul et même objet; et cela n'est pas impossible, lors même qu'il y aurait entre les espèces intelligibles diversité quant au nombre; car rien ne s'oppose à ce qu'un être unique se trouve représenté par plusieurs images distinctes l'une de l'autre, et c'est là ce qui fait qu'un seul homme est vu par plusieurs. L'intelligence ne rencontre donc pas un obstacle à la connaissance de l'universel en ce que les espèces intelligibles sont distinctes dans les sujets

(1) L'universel ou l'être abstrait est dans l'intelligence; l'individu ou l'être concret est extrinsèque à l'âme et réalise l'espèce et le genre, qui sont des universaux. L'intelligence ne peut connaître l'individu sans avoir la notion de l'universel.

---

viduantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic hæc duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quæ sunt extra animam.

Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem; utpote abstracta a materia et conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiæ sensitivæ non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiant semper in organo corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem hujus intelligentis et illius; ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero hujus et illius, quum operatio sequatur formam, quæ est principium operationis; sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et ejusdem similitudo; et hoc est possibile, si species intelligibiles sunt numero diversæ; nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversæ species intelligibiles in diversis. Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eædem specie, non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum repugnat ei quod est esse intelli-

divers; et de ce qu'il y a dans ces espèces intelligibles pluralité quant au nombre, et identité sous le rapport de l'espèce, on n'est pas obligé d'en conclure qu'elles ne sont pas intelligibles en acte, mais seulement en puissance, de même que les autres individus. En effet, la qualité d'être individuel ne détruit pas la qualité d'être actuellement intelligible, puisque si l'on accorde qu'il existe des substances séparées qui subsistent par elles-mêmes, sans être unies à des corps, nous devons regarder l'intellect possible et l'intellect actif comme des individus, et pourtant ils sont intelligibles. Ce qui est incompatible avec la qualité d'être intelligible, c'est la qualité d'être matériel. La preuve en est que, pour faire passer les choses matérielles à l'état d'intelligibles actuels, on est obligé de faire abstraction de la matière; et par conséquent, lorsque l'individualité s'établit au moyen de telle matière déterminée, les espèces ainsi individualisées ne sont pas intelligibles en acte. Si, au contraire, l'individualité provient d'un principe différent de la matière, il n'y a aucune difficulté à ce que les individus ainsi constitués soient intelligibles en acte. Or, les espèces intelligibles, comme toutes les autres formes, s'individualisent par leur sujet, qui est l'intellect possible. Donc, puisque l'intellect possible est immatériel, les espèces qui s'individualisent en lui peuvent très bien être intelligibles en acte.

2° Les individus compris dans le nombre des choses sensibles et qui se multiplient dans la même espèce, comme les chevaux et les hommes, sont dans la même condition que les individus du même ordre qui sont uniques dans une espèce unique, tels que le soleil et la lune, en ce sens qu'ils ne sont pas intelligibles en acte. Or, toutes les espèces [intelligibles] s'individualisent de la même manière au moyen de

---

gibile actu; oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponantur quædam substantiæ separatæ, corpore non unitæ, per se subsistentes, quædam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas; cujus signum est quod, ad hoc quod fiant formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur; et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quæ sunt individua esse actu intelligibilia; species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum quod est intellectus possibilis, sicut et omnes aliæ formæ; unde, quum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

2° Præterea, In rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quæ sunt multa in una specie, ut equi vel homines, ita nec individua quæ sunt unica in sua specie, ut hic sol et hæc luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem, sive sint plures intellectus possibiles sive unus; sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptæ in intellectu possibili sint

l'intellect possible, qu'il y ait plusieurs intellects possibles ou un seul; mais elles ne se multiplient pas d'une manière identique dans une seule espèce. Il est donc indifférent, pour que les espèces reçues dans l'intellect possible deviennent actuellement intelligibles, qu'il y ait dans tous les hommes un seul intellect possible ou plusieurs.

3° Dans l'opinion du Commentateur [Averrhoès], l'intellect possible occupe le dernier degré dans l'ordre des substances intelligibles, dont il admet la pluralité.

On ne peut pas alléguer que, parmi les substances d'un ordre supérieur, il y en a qui connaissent des choses connues par l'intellect possible; car, selon le même philosophe, les moteurs des sphères renferment en eux les formes des choses qui ont leur cause dans les révolutions des astres. Nous arriverons donc à conclure, même en supposant qu'il n'existe qu'un seul intellect possible, que les formes intelligibles se multiplient dans les intelligences diverses.

Ce que nous avons dit, que l'espèce intelligible reçue dans l'intelligence n'est pas l'objet connu, mais le moyen par lequel nous connaissons, n'empêche pas que l'intellect, par une sorte de réflexion, se connaisse lui-même, et aussi son acte de connaître et l'espèce par laquelle il connaît. Or, son acte intellectuel lui est connu de deux manières : d'abord en particulier; car il voit qu'il connaît actuellement; ensuite en général, lorsqu'il vient à raisonner sur la nature même de cet acte. C'est pourquoi il connaît également sous un double rapport l'intellect et l'espèce intelligible : en percevant qu'il existe et qu'il y a en lui une espèce intelligible, ce qui constitue la connaissance du particulier (2); en second lieu, en examinant quelle est sa propre na-

(2) Cette doctrine est conforme à celle d'Aristote, qui enseigne positivement que l'intellect est non-seulement destiné à recevoir les espèces intelligibles, ou les formes in-

intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus aut plures.

3° Item, Intellectus possibilis, secundum Commentatorem prædictum, est ultimus in ordine intelligibilium substantiarum; quæquidem, secundum ipsum, sunt plures.

Nec potest dici quin aliquæ superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formæ eorum quæ causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formæ intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem quamdam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter : Uno modo, in particulari; intelligit enim se nunc intelligere; alio modo, in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter : et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari;



ture et celle de l'espèce intelligible, et c'est en cela que consiste la connaissance de l'universel. C'est ainsi que l'on envisage dans les sciences l'intellect et l'intelligible.

La réponse au troisième argument ressort de tout ce qui précède. Notre adversaire prétend que la science est numériquement la même dans le maître et dans son disciple. Cette opinion est vraie sous un rapport, et fausse sous un autre; car la science est une, à raison de son objet; mais il en est autrement, si l'on considère les espèces, qui sont les moyens de la science, et la disposition habituelle qui en résulte. Nous ne voyons pas que, pour cela, le maître doive produire la science dans son disciple, de la même manière que le feu engendre le feu, parce que la nature et l'art suivent dans leurs productions des règles différentes. Le feu, en effet, engendre le feu naturellement, en faisant passer la matière de la puissance à l'acte de sa forme; tandis que le maître devient cause de la science du disciple par un moyen artificiel. C'est à cette fin que l'on a imaginé l'art de la démonstration, enseigné par Aristote; car la démonstration est un syllogisme qui nous *fait savoir* (3).

matérielles des objets, mais qu'il est intelligible comme tout ce qui existe, et doué de la faculté de se connaître lui-même. — « Intellectus a corpore est separabilis. Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens ; quod quidem tum accidit, cum ipse per seipsum operari potest ; est quidem et tunc quodam modo potentia, sed non perinde ut erat antea quam didicisset, vel invenisset, atque tunc seipsum etiam intelligere potest..... Atque intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse; perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur : hoc enim in ipso fit atque accedit intellectu. Est etiam intelligibilis et ipse, ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est ; etenim idem est contemplativa scientia et id quod ita sub scientiam cadit. In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibilium potentia est. Quare illis quidem non inerit intellectus; nam intellectus talium potentia sine materia est : ipse autem intelligibilis rationem subibit (*De anima*, III, c. 4).

(3) Plane ac perfecte rem scire quisque censetur, ac non sophistarum modo (qui incertis ac fortuitis continetur) quando causam per quam res est, ita ipsius rei causam

---

et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali; et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

Per hæc autem quæ dicta sunt et tertiæ rationis apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et in magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non; est enim numero una quantum ad id quod scitur, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiæ habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem; non enim idem est modus eorum quæ a natura generantur et eorum quæ ab arte. Ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suæ formæ; magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles (Analytic. poster., I, c. 2) tradit; demonstratio enim est syllogismus faciens scire.

Aristote fait une remarque dont il faut tenir compte : c'est que la matière de certains arts est dépourvue d'un principe actif qui puisse produire l'effet propre de l'art (4). L'architecture peut nous servir d'exemple; car il n'y a dans le bois et la pierre aucune force active qui imprime le mouvement nécessaire pour la construction d'une maison, mais seulement une aptitude passive. Il existe cependant d'autres arts dont la matière renferme un principe actif, faisant l'office de moteur pour réaliser l'effet qui doit résulter de cet art. La médecine nous en fournit la preuve; car il y a dans le corps malade un certain principe actif qui amène le rétablissement de la santé. Par conséquent, jamais la nature ne produit l'effet propre d'un art qui appartient à la première catégorie; mais l'art en est

esse cognoscit, ut non posse omnino rem aliter habere credat. Nam quod rem scire sit tale quippiam quale dicimus, hoc argumento perspici potest, quod omnes qui aut revera sciunt, aut se scire putant, ob id aut sciunt, aut scire se existimant, quod rem ita se habere uti diximus, aut revera, aut sua opinione cognoscunt. Itaque res quæ sub scientiam cadit, ita est certa, ut omnino aliter esse non possit. Ac sit ne aliud quidem genus sciendi, postea dicemur : illud nunc certum est, scire illum qui per demonstrationem rem cognoverit. Demonstrationem autem voco, ratiocinationem quæ scientiam gignere ob id dicitur, quod illa omnino comprehensa, statim rem scimus. Si igitur id est scire quod diximus, necesse est demonstrativam scientiam ex iis sumptionibus constare, quæ et veræ sint et primæ et ut sic dicam, immediatæ et notiores et priores denique et causæ conclusionis ; nam si hæc sint omnia, fient ut accommodata sint ad id quod demonstratur principia (Arist. *Analytic. poster.* I, c. 2).

(4) Dubitaverit aliquis cur quædam et arte et casu fiunt, ut sanitas; quædam autem minime, ut domus. Causa vero est, quod horum quidem materia, quæ principium generationis est, cum faciens sit, et factum aliquid eorum, quæ ab arte sunt, in qua est aliqua pars rei, quædam talis ut a seipsa moveatur, quædam non ; et hujus, quædam sic possibilis est, quædam impossibilis ; multa namque possibilia quidem a seipsis moveri, sed non sic, ut puta saltare. Quorumcumque itaque talis materia est, ut lapides, impossibile est sic moveri, nisi ab alio ; sic tamen certe est et ignis. Propterea quædam non erunt absque eo qui habet artem, quædam erunt. Ab iis enim movebuntur quæ non habent quidem artem, moveri vero possunt ipsamet, aut ab aliis non habentibus artem, aut ex parte. Manifestum autem est ex iis quæ dicta sunt, et quod quodam modo omnia fiunt ex univoco, quemadmodum quæ natura sunt, aut ex parte univoca, ut domus ex domo, aut ab intellectu : ars enim species est, aut ex parte, aut habente aliquam partem, si non secundum accidens fiat. Causa enim prima faciendi secundum se pars ; calor enim in motu, calorem in corpore facit. Hic vero aut sanitas est, aut pars, aut sequitur eum aliqua sanitatis pars, aut ipsa sanitas. Quare et dicitur facere, quia illud, quod sequitur, et cui accidit, calor sanitatem efficit, etc. (Arist. *Metaphys.* VII, c. 9).

Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles (Metaphys. VII, c. 9) docet, artium quædam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in ædificativa; non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cujus materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa; nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura; sed semper fit ab arte, sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit et ab arte et a natura sine arte; multi enim, per opera-

toujours la cause : aucune maison, par exemple, n'existe que par lui. Quant aux effets du second genre, ils ont également pour cause, et l'art, et la nature indépendamment de l'art, puisque beaucoup de personnes guérissent par les seuls efforts de la nature, sans le secours de la médecine. Lorsqu'on peut arriver au même résultat par les ressources de l'art et en laissant agir la nature, l'art se fait l'imitateur de la nature : ainsi, que quelqu'un tombe malade par suite d'un refroidissement, la nature le guérit en lui rendant sa chaleur ; c'est pourquoi, si le médecin veut rétablir sa santé, il le réchauffera pour le guérir. L'art d'enseigner ressemble à celui dont il s'agit ; car le disciple possède en lui-même l'intellect, principe actif de la science, et aussi les choses que l'on connaît naturellement, et qui sont les premiers principes. D'où il suit que l'on arrive à la science par deux moyens, savoir : les découvertes que l'on fait sans recevoir de leçons, et l'enseignement. Le maître qui enseigne commence donc à enseigner de la même manière que celui qui découvre une chose commence à la découvrir, c'est-à-dire en appelant l'attention de son disciple sur les principes qu'il connaît lui-même, parce que toute science et toute connaissance découlent d'une notion antérieure ; en le faisant passer de ces principes aux conclusions, et lui mettant sous les yeux des exemples sensibles qui aident à former dans son âme les images, sans lesquelles on ne peut rien connaître. Comme l'opération extérieure du maître resterait sans effet, si nous n'avions pas un principe intrinsèque de science, émané d'une source divine, les théologiens s'accordent à dire que l'homme qui enseigne ne fait que prêter son ministère, tandis que Dieu opère à l'intérieur, de même que le médecin devient le ministre de la nature lorsqu'il rend la santé. Donc le maître est cause

---

tionem naturæ, sine arte medicinæ sanantur. In his autem quæ possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam ; si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat ; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi ; in eo enim qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus, et ea quæ naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia ; et ideo scientia acquiritur dupliciter : et sine doctrina per inventionem, et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire, offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota ; quia omnis disciplina et omnis scientia ex præexsistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo, et proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiæ, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando ; sicut et medicus dicitur naturæ minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

4° Præterea, Quum Commentator præ-

de la science de son disciple, non en vertu d'une action naturelle, mais par un moyen artificiel, ainsi que nous l'avons déjà observé.

4° Notre auteur enseigne que la science habituelle est dans l'intellect passif comme dans son sujet. De ce qu'il n'existe qu'un seul intellect possible, il ne suit donc pas que la science est unique, au point de vue du nombre, dans le disciple et le maître; car il est bien certain que l'intellect passif étant une puissance matérielle, le même ne se trouve pas dans les divers individus. C'est pourquoi, même dans son opinion, cette raison est dénuée de toute valeur.

CHAPITRE LXXVI.

L'intellect actif n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme.

La conséquence qui découle des démonstrations précédentes, c'est que tous les hommes ensemble n'ont pas un seul et même intellect actif, contrairement à la doctrine d'Alexandre (1) et d'Avicenne, qui n'admettent pas l'unité de l'intellect possible. En effet :

1° Comme il existe une certaine proportion entre l'agent et le sujet de l'action, à chaque être passif doit correspondre un principe actif qui lui est propre. Or, l'intellect possible est, comme le propre sujet passif, soumis à l'action de l'intellect actif; car ce dernier est, relativement à l'autre, ce qu'est l'art pour la matière, ainsi que l'observe Aristote (2). Si donc l'intellect possible est une faculté de l'âme hu-

(1) Voyez la note 1 du ch. 62, p. 85.

(2) Cum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta, alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars

---

dictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subjecto, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro; intellectum enim passivum constat non esse eumdem in diversis, quum sit potentia materialis. Unde hæc ratio non est ad propositum, secundum ejus positionem.

CAPUT LXXVI.

Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animæ.

Ex his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit et Avicenna, qui



maine qui se multiplie, à raison du nombre des individus [ch. 73], l'intellect actif sera dans des conditions égales ; et par conséquent, tous les hommes n'auront pas le même intellect.

2° L'intellect actif ne rend pas les espèces actuellement intelligibles pour connaître lui-même par leur moyen, surtout si on le considère comme une substance séparée, puisqu'il n'est pas en puissance. Il ne les fait donc que dans la condition qui les rend accessibles à l'intellect possible. Or, il les fait telles qu'il est lui-même ; car tout agent produit un être qui lui ressemble. Donc il existe une proportion entre l'intellect actif et l'intellect possible ; d'où il suit que si l'intellect possible fait partie de l'âme, l'intellect actif n'est pas une substance séparée.

3° De même que la matière première tire sa perfection des formes naturelles qui sont en dehors de l'âme, l'intellect possible se perfectionne aussi par les formes qu'il connaît actuellement. Or, la matière première ne reçoit pas en elle les formes naturelles en vertu de l'action isolée d'une substance séparée ; mais celle-ci agit avec le concours d'une forme appartenant au même genre, c'est-à-dire résidant dans la matière : par exemple, le principe générateur de cette chair est la forme que revêtent ces chairs et ces os déterminés, comme Aristote

conditionem ad materiam subit ; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat ; quidam talis, ut omnia agat, atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen ; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus ; semper enim id, quod efficit atque agit, præstabilius est eo quod patitur ; et ipsum principium omnino materia (Arist. *De anima*, III, c. 5).

---

non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

1° Quum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius ; habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur (de Anima, III, c. 5 [illegible] igitur intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. 73), et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium.

2° Adhuc, Intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, quum non sit in potentia ; sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse ; nam omne agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili ; et sic, quum intellectus possibilis sit pars animæ, intellectus non erit substantia separata.

3° Amplius, Sicut materia prima perficitur per formas naturales quæ sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicujus substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ ejusdem generis, scilicet quæ est in materia ;

nous le prouve (3). Si donc il est vrai que l'intellect possible est une partie [ou faculté] de l'âme, et non une substance séparée [ch. 59], l'intellect actif, qui rend les espèces intelligibles en lui, ne sera pas non plus une substance séparée, mais une vertu active de l'âme.

4° Platon voit la cause de notre science dans les idées, qu'il considère comme des substances séparées (4); et Aristote désapprouve ce sentiment dans sa *Métaphysique* (5). Or, il est certain que notre science dépend de l'intellect actif, comme de son premier principe. Donc, en admettant que l'intellect actif est une puissance séparée, il n'y aura que peu ou point de différence entre cette opinion et celle de Platon, qui est contredite par le Philosophe.

5° Si l'intellect actif est une substance séparée, son action est nécessairement continue et non intermittente, ou du moins nous n'avons pas le pouvoir de la continuer et de l'interrompre à notre gré. Or, son action propre est de faire passer les images à l'état d'intelligibles actuels. Donc cette action se produira toujours, ou seulement par intervalles. Dans ce dernier cas, elle ne viendra pas de notre libre détermination; car notre connaissance est actuelle lorsque les images

(3) In quibusdam manifestum est, quod generans tale est quale quod generatur; non tamen idem, nec unum numero, sed unum specie, ut in naturalibus; homo namque hominem generat, nisi quid præter naturam fiat, ut equus mulum: et hæc quoque similiter. Quod enim est commune equo et asino non est nominatum propinquissimum genus; fuerint autem ambo fortassis uti mulus. Quare patet quod non oporteat tanquam exemplar speciem ponere; in his etenim maxime quærerentur. Hæ enim maximæ substantiæ sunt, sed generans sufficiens est ut faciat et causa sit speciei esse in materia: tota vero jam talis species, in his carnibus et ossibus, Callias et Socrates; et diversa quidem propter materiam (diversa etenim), idem autem speciei; indivisibilis namque species est (Arist. *Metaphys.* VII, c. 8 in fine).

(4) Voyez la note 4 du ch. 74, p. 141.

(5) Il serait trop long de reproduire ici textuellement tous les arguments d'Aristote. Cette question est amplement traitée dans sa *Métaphysique*, liv. I, c. 6 et 7; liv. VII, c. 14; liv. XIII, c. 4.

---

sicut hæc caro generatur per formam quæ est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles (Metaphys. VII, c. 8, in fine). Si igitur intellectus possibilis sit pars animæ et non sit substantia separata, ut probatum est (c. 59), intellectus agens, per cujus actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animæ.

4° Item, Plato posuit scientiam in nobis causari ab *Ideis*, quas ponebat esse quasdam substantias separatas; quamquidem positionem Aristoteles improbat (Metaphys. I, c. 6 et 7). Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens est quædam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et platonicam a Philosopho improbatam.

5° Adhuc, Si intellectus agens est quædam substantia separata, oportet quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen

deviennent actuellement intelligibles. Il faut donc, ou que nous connaissions toujours, ou bien que notre connaissance actuelle soit indépendante de notre volonté.

6° Il n'y a, entre une substance séparée et toutes les images qui se trouvent dans tous les hommes, qu'un seul rapport, de même que la relation est unique entre le soleil et la chaleur, en quelque sujet qu'elle se trouve. Or, les objets sensibles sont sentis de la même manière par celui qui a conscience de la sensation, et par celui qui l'ignore ; d'où il faut conclure qu'ils ont en eux, l'un et l'autre, les mêmes images. Donc l'intellect actif rendra ces images intelligibles de la même manière. Donc ces deux individus auront la même connaissance.

On pourra nous opposer que l'intellect actif agit constamment, autant que cela dépend de lui, et que les images ne deviennent pas toujours intelligibles, mais seulement quand elles sont dans la disposition requise. Or, elles entrent dans cette disposition en vertu d'un acte de la faculté de penser, dont l'exercice est subordonné à notre volonté. Par conséquent, l'acte de connaître dépend également de nous; et c'est pour cela que tous les hommes ne connaissent pas les choses dont ils possèdent les images, parce que tous n'arrivent pas à l'acte convenable de la faculté de penser, mais ceux-là seulement qui ont été exercés à former ces actes, et en ont contracté l'habitude.

Cette réponse ne nous paraît pas suffisante. Car :

1° Si par la pensée nous sommes disposés à connaître, cette disposition doit être dans l'intellect possible, qui se trouve préparé à recevoir les formes intelligibles émanées de l'intellect actif, selon le sentiment d'Avicenne; ou bien encore cela vient de ce que les images sont elles-mêmes disposées à devenir actuellement intelligibles, comme le pré-

---

hoc faciet ad arbitrium nostrum; sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu; igitur oportet quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

6° Præterea, Comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata quæ sunt in quibuscumque hominibus, est una; sicut comparatio solis est una ad omnes calores. Res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes et inscii, et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita; disponuntur autem ad hoc per actum cogitativæ virtutis, cujus usus est in nostra potestate; et ideo intelligere actu est in nostra potestate; et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata; quia non omnes habent actum virtutis cogitativæ convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod hæc responsio non sit omnino sufficiens.

1° Hæc enim dispositio quæ fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad reci-

tendent Averrhoès et Alexandre. Or, la première opinion présente quelque difficulté, parce que l'intellect possible est, à raison même de sa nature, en puissance pour recevoir actuellement les espèces intelligibles; c'est ce qui fait dire qu'il est, relativement à ces espèces, ce qu'est pour la lumière ou pour les diverses espèces de couleurs un milieu diaphane. Lorsqu'un être possède, en dehors de sa nature, la faculté de recevoir une certaine forme, toute préparation ultérieure est superflue, à moins qu'il ne renferme des dispositions contraires, comme cela a lieu pour l'eau, qui se trouve disposée à prendre la forme de l'air, si l'on fait disparaître le froid et la densité de ce liquide. Or, il n'y a rien dans l'intellect possible qui puisse l'empêcher de recevoir une espèce intelligible, quelle qu'elle soit; car les espèces, même des choses qui sont opposées entre elles, existent sans aucune opposition dans l'intelligence, ainsi que nous le voyons par Aristote (6), puisque l'une de ces choses est le moyen qui fait connaître l'autre; et s'il y a erreur dans le jugement porté par l'intelligence qui procède par voie de synthèse et d'analyse, elle ne vient pas de ce que certains objets connus sont dans l'intellect possible, mais bien plutôt de ce que certains autres ne s'y trouvent pas. Donc l'intellect possible n'a pas besoin, pour ce qui le concerne, d'être préparé à recevoir les espèces intelligibles émanées de l'intellect actif.

2° Les couleurs, rendues actuellement visibles par la lumière, impriment certainement leur ressemblance dans le milieu diaphane, et par

(6) Speciem dico ipsum *quid erat esse* (seu essentiam) uniuscujusque et primam substantiam. Etenim contrariorum quodam modo eadem species est. Privationis namque substantia, opposita substantia ; ut sanitas ægritudinis ; illius enim absentia, ostenditur ægritudo ; sanitas vero est ratio quæ in anima et in scientia est (Arist. *Metaphys.* VII, c. 7).

---

piendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit (de Anima, part. I, c. 5), vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averrhoes (de Anima, lib. III) et Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens, quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid, in cujus natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones; sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cujuscumque speciei intelligibilis susceptionem; nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariæ, ut probat Aristoteles (Metaph. VII, c. 7), quum unum sit ratio cognoscendi aliud; falsitas autem quæ accidit in judicio intellectus componentis et dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua præparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

2° Præterea, Colores, facti visibiles actu

suite dans l'organe de la vue. Donc, si les images, éclairées en quelque sorte par l'intellect actif, n'impriment pas leur ressemblance dans l'intellect possible, mais le préparent seulement à les recevoir, on ne pourra plus dire, avec Aristote, qu'elles sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont pour la vue (7).

3° Cette assertion une fois admise, les images, et par conséquent, les sensations, ne sont plus nécessaires absolument pour connaître, mais seulement par accident, en ce qu'elles excitent et préparent l'intellect possible à les recevoir en lui; ce qui revient à l'opinion de Platon et détruit l'ordre établi dans la production de la connaissance et de la science par Aristote, qui s'exprime en ces termes : « La mémoire suit « la sensation. Plusieurs exercices de la mémoire se réunissent dans « une expérience unique, et de l'expérience plusieurs fois répétée « résulte une perception universelle, qui est celle de la science et de « la connaissance » (8). Ce sentiment est celui d'Avicenne, et il s'ac-

(7) Voyez les notes 12 et 14 du ch. 60, p. 73 et 74.

(8) Natura animalia sensum habentia fiunt ; a sensu vero quibusdam eorum non innascitur memoria, quibusdam vero innascitur. Et ob hoc alia prudentia, alia disciplinarum capaciora sunt quam illa quæ memorare non possunt. Prudentia quidem absque eo quod discant, quæcumque scilicet audire sonos non possunt, ut apes et si quod animalium genus simile est. Discunt autem quæcumque una cum memoria hunc quoque sensum habent. Cætera igitur phantasiis ac memoriis vivunt, experientia vero parum participant. Humanum autem genus arte etiam ac ratiocinationibus. Fit autem ex experientia memoria hominibus. Multæ enim ejusdem rei memoriæ unius experientiæ vim efficiunt. Quare experientia pene simile quid scientiæ ac arti esse videtur. Per experientiam autem ars et scientia hominibus efficitur. Experientia enim (ut recte ait Polus) artem efficit, imperitia vero casum. Fit autem ars, cum e multis experimentalibus conceptibus, una de similibus universalis opinio fiat..... Ad agendum itaque nil videtur experientia differre ab arte, etc. (Arist. *Metaphys.* I, c. 1).

Omnibus animalibus tribuit natura aliquam ad discernendas dijudicandasque res facultatem, quam sensum appellamus..... Quæ vero sensuum oblatas impulsiones retinent, ea postquam sentire desierunt, habent etiam num infixam animo usam quamdam rei speciem. Cumque hujus generis multa sint animantia, est quædam inter illa differentia, eo quod quædam sunt quæ conjunctam habent cum illarum rerum memoria rationem. Alia sunt quæ hujus plane sunt expertia. Oritur ergo, ut diximus, ex sensu memoria : tum ex memoria aliquoties repetita, nascitur experientia; nihil enim aliud est experientia una, quam multæ, ut sic dicam, memoriæ. Postremo ex experientia quæ tum est, cum

per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphanum et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata, illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum, non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit (de Anima, III, c. 4).

3° Item, Secundum hoc, phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum et per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia et præparantia intellectum possibilem ad recipiendum; quod est opinionis platonicæ, et contra ordinem generationis intellectus et scientiæ, quem ponit Aristoteles (Metaphys. I, c. 1, et Analyt. poster., II, c. 18), dicens quod « ex sensu fit memoria, ex « multis memoriis unum experimentum, ex « multis experimentis universalis acceptio,

corde assez avec le système qu'il a imaginé touchant la production des choses naturelles. D'après lui, tous les agents inférieurs ne font que préparer la matière à recevoir les formes qu'une intelligence séparée fait passer en elle par son action; et s'appuyant sur la même raison, il affirme que les images mettent l'intellect possible dans une disposition semblable, et que les formes intelligibles viennent d'une substance séparée. — Nous ne croyons pas non plus qu'il soit exact de dire que la pensée prépare les images à devenir actuellement intelligibles et à mouvoir en quelque sorte l'intellect possible, si l'on considère l'intellect actif comme une substance séparée. Et il n'y a pas de différence sensible entre cette opinion et celle qui attribue aux agents inférieurs la fonction de disposer la matière à recevoir sa perfection dernière, perfection qui a pour cause un agent séparé; ce qui est en opposition avec la doctrine d'Aristote (9); car l'âme humaine n'est pas disposée moins parfaitement à connaître que ne le sont les natures [ou substances] inférieures pour réaliser leurs propres opérations.

4° Les effets les plus nobles qui surviennent dans ces substances inférieures n'ont pas pour principe unique les agents supérieurs; mais ils exigent le concours d'agents appartenant au même genre; car l'homme est produit conjointement par le soleil et l'homme. L'observation nous a appris aussi que parmi les autres animaux parfaits (10), il en est de plus vils, que la seule action du soleil fait naître sans au-

est infixa animo de toto genere pronunciatio, aut unius cujusdam rei notio, quæ sit ipsa præter res singulas, sed in illis tamen omnibus una eademque manens consistat : ex ipsa inquam experientia proficiscuntur omnis artis ac scientiæ principia. Artis quidem, si ad eas res pertineant quæ oriuntur et occidunt; scientiæ autem, si ad ea quæ eadem semper sine ulla mutatione permanent (Arist. *Analytic. poster.* II, c. 18).

(9) Voyez la note 3 qui précède, p. 158.

(10) Aristote nous explique ce qu'il entend par animaux parfaits : — « Tres existunt

« quæ est scientiæ et intellectus. » Est autem hæc positio Avicennæ (Metaph., tract. IX, c. 5) consona his quæ de generatione rerum naturalium dicit; ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones præparant materiam ad suscipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata; unde et eadem ratione ponit quod phantasmata præparant intellectum possibilem, formæ autem intelligibiles fluunt a substantia separata. Similiter autem quod per cogitationem disponantur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur, si intellectus agens ponatur substantia separata; hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato; quod est contra sententiam Aristotelis (Metaph. VII, c. 8); non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum quam inferiores naturæ ad proprias operationes.

4° Amplius, Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis; hominem enim generat sol et homo; similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quædam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur

d'un principe actif de leur genre; tels sont ceux qui sortent de la putréfaction (11). Or, la connaissance est le plus noble des effets qui puissent se rencontrer dans les êtres inférieurs. L'agent éloigné ne peut donc pas le produire seul; mais il faut encore un agent prochain. Cependant cette raison ne peut être opposée à Avicenne, qui regarde la génération de tout animal comme possible sans sperme.

5° L'intention qu'on remarque dans l'effet fait connaître l'agent (12). D'où il suit que les animaux nés de la putréfaction n'existent pas en vertu de l'intention d'une nature inférieure, mais d'une nature supérieure, puisque le seul agent qui les produit est d'un ordre plus élevé; et pour cette raison, Aristote considère comme fortuite la formation de ces êtres (13), tandis que les animaux formés du sperme résultent de l'intention de deux natures, l'une supérieure et l'autre inférieure. Or, cet effet qui consiste à abstraire les formes universelles des images

partes, in quas perfecta animalia dividuntur : una qua cibum capiunt; altera qua excrementum emittunt; tertia quæ inter illas media est. Hæc in maximis animalibus pectus nuncupatur, in cæteris proportionale, in quibusdam autem magis quam in aliis articulata discretaque est..... Vegetalis profecto animæ principium in medio illarum trium partium haberi, tum visu, tum etiam ratione deprehenditur » (*De juventute et senectute*, c. 2).

(11) Saint Thomas parle ici d'après Aristote qui, dans son livre *De la génération des animaux*, admet que certains êtres peuvent naître de la putréfaction fécondée par l'influence du soleil, influence qui remplace le principe actif de la procréation. Cette doctrine fut généralement admise jusqu'à ce qu'à l'aide du microscope on parvînt à découvrir que les animalcules, dont la production paraissait spontanée, sortent réellement d'œufs ou de germes précédemment déposés par des êtres de même espèce, et qui éclosent et se développent lorsque la fermentation a élevé la chaleur au degré convenable. Quelques naturalistes sont même arrivés à étudier, dans le plus grand détail, la manière dont plusieurs se reproduisent, et les transformations diverses qu'ils subissent.

(12) L'*intention*, dont il est ici question, paraît avoir le même sens que *tendance* ou *fin naturelle*.

(13) Manifestum est quod quodam modo omnia fiunt ex univoco (*être de la même espèce*), quemadmodum quæ natura sunt, aut ex parte univoca, ut domus ex domo aut ab intellectu; ars enim species est, at ex parte aut habente aliquam partem, si non secundum accidens fiat..... Semen facit sicut ea quæ ab arte sunt. Habet enim potestate speciem, et a quo semen est, quodam modo univocum (non enim omnia ita oportet quærere, sicuti ex homine homo; etenim mulier ex viro; unde mulus non ex mulo), sed si non læsura fuerit. Quæcumque vero quorum materia potest et a seipsa moveri eo motu quo semen movet, a casu, sicut ibi fiunt : quorum autem non, hæc impossibilia sunt aliter fieri, quam ex ipsis (Arist. *Metaphys.* VII, c. 9).

absque principio activo sui generis; sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere, ad ipsum, agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Hæc autem ratio contra Avicennam non procedit, nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

5° Adhuc, Intentio effectus demonstrat agentem; unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturæ inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum; propter quod Aristoteles (Metaphys. VII, c. 9) dicit ea fieri casu; animalia autem quæ fiunt ex semine, sunt ex intentione naturæ superioris et inferioris. Hic autem

est non-seulement dans l'intention de l'agent éloigné, mais aussi dans la nôtre. Il faut donc admettre qu'il existe en nous quelque principe prochain d'un tel effet. Or, l'intellect actif est ce principe. Donc cet intellect actif n'est pas une substance séparée, mais une vertu [ou faculté] de notre âme.

6° Chaque moteur renferme en lui-même, suivant sa nature, le principe qui lui convient pour réaliser son opération propre. Si cette opération est une action, le principe est actif, comme le prouvent les puissances de l'âme nutritive des plantes; si, au contraire, elle consiste simplement dans la passiveté, le principe est également passif, ainsi que cela a lieu pour les puissances sensitives des animaux. Or, l'homme est de tous les moteurs inférieurs le plus parfait; son opération propre et naturelle est celle de connaître, et cette opération présente toujours un double caractère : de passiveté, en ce que l'intellect est affecté par un être intelligible, et d'activité, parce que l'intellect fait passer ce qui est intelligible en puissance à l'état d'intelligible en acte. La nature de l'homme exige donc qu'il y ait en lui un principe particulier de chacune de ces opérations, savoir l'intellect actif et l'intellect possible, et que ni l'un ni l'autre ne soient distincts de l'âme humaine à raison de leur *être*.

7° Si l'intellect actif est une substance séparée, il est évidemment supérieur à la nature humaine. Or, l'opération que l'homme réalise par la seule vertu d'une substance surnaturelle est elle-même surnaturelle; tels sont les miracles, les prophéties, et les autres œuvres qui demandent chez l'homme l'intervention divine. En admettant donc que l'intellect actif est une substance séparée, comme il est impossible

---

effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animæ nostræ.

6° Item, In natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem; si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis, sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse.

7° Adhuc, Si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiæ, est ope-

à l'homme de connaître autrement que par la vertu de cet intellect, il suit de là que connaître n'est pas l'opération propre et naturelle de l'homme; et, par conséquent, on ne doit pas faire entrer dans la définition de l'homme la qualité d'être intelligent ou raisonnable.

8° Toute opération est nécessairement faite au moyen d'une vertu [ou puissance active] qui réside formellement dans l'agent. C'est pour cela qu'Aristote s'attache à prouver que le principe qui nous fait vivre et sentir est une forme et un acte (14). Or, l'action de l'intellect possible et celle de l'intellect actif conviennent également à l'homme, qui sépare par l'abstraction les espèces des images et reçoit dans son esprit les intelligibles actuels; car nous ignorerions ces actions si nous ne savions par expérience qu'elles se passent en nous. Donc les principes auxquels on les attribue, et qui sont l'intellect possible et l'intellect actif, sont des vertus [ou facultés] qui existent formellement en nous.

A qui nous objectera que l'on attribue ces actions à l'homme, parce que, selon la doctrine d'Averrhoès, le double intellect, dont il est maintenant question, s'adjoint en quelque sorte à nous, nous répondrons, comme nous l'avons déjà fait [ch. 59], que si l'intellect possible

(14) Est anima causa principiumque corporis viventis. Atqui cum multifariam hæc dicantur, omnia pari modo tribus determinatis modis causa est. Nam est ea causa a qua profluit motus : est etiam cujus gratia cætera fiunt, et insuper ut forma corporum animatorum, substantiave. Atque causam ut substantiam animantium esse, non est obscurum; causa namque cunctis ut sint, formam ipsam atque substantiam esse patet. At vivere viventium est esse : cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima. Præterea actus ejus quod est potentia, ratione ejusdem; at anima viventis est corporis actus. Patet etiam animam esse causam, ut id cujus gratia cætera fiunt; nam ut mens, sic et natura alicujus gratia facit, quod quidem ipsius est finis : atque tale est in ipsis viventibus anima, et secundum naturam; universa namque naturalia corpora, tam animalium quam etiam plantarum, ipsius animæ sunt instrumenta (Arist. *De anima*, II, c. 4).

---

ratio supernaturalis, ut miracula facere et prophetare et alia hujusmodi quæ divino munere homines operantur. Quum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quædam substantia separata, sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini; et sic homo non poterit diffiniri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

8° Præterea, Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quæ formaliter in ipso est; unde Aristoteles (de Anima, II, c. 4) ostendit quod quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini; homo enim species abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hæ actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quædam in nobis formaliter exsistentes.

Si autem dicatur quod hæ actiones attribuuntur homini in quantum prædicti intellectus continuantur nobis, ut Averrhoes dicit, jam supra (c. 59) ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum,

est une substance séparée, son adjonction, telle que ce philosophe la conçoit, n'est nullement suffisante pour que nous puissions connaître par son moyen. — La même raison s'applique à l'intellect actif; car cet intellect est, pour les espèces intelligibles reçues dans l'intellect possible, ce qu'est l'art, relativement aux formes artificielles qu'il introduit dans la matière, ainsi qu'Aristote nous le fait voir (15). Or, l'art, en produisant ses formes, ne leur communique pas la faculté qu'il a d'agir, mais seulement sa ressemblance formelle. D'où il suit que le sujet qui reçoit ces formes est incapable d'imiter, à son tour, l'action de l'ouvrier. Donc, de ce que les espèces rendues actuellement intelligibles par l'intellect actif sont dans l'homme, on n'en peut pas conclure davantage qu'il a le pouvoir d'opérer de la même manière que l'intellect actif.

9° Tout être qui ne peut se livrer à son opération propre qu'autant qu'il est mû par un principe extérieur est plutôt poussé à agir qu'il ne s'y porte lui-même. C'est ce qui a lieu pour les êtres privés de raison, qui, dans leurs opérations, se déterminent moins qu'ils ne sont déterminés, parce que toutes leurs opérations dépendent d'un principe extrinsèque qui devient leur moteur. Le sens, frappé par un objet sensible extérieur, produit une impression dans l'imagination; et c'est ainsi que les choses se passent dans toutes les puissances, jusqu'aux puissances motrices, en suivant un ordre réglé. Or, l'opération propre de l'homme, c'est celle de connaître, donc le premier principe est l'intellect actif, qui donne naissance aux espèces intelligibles. Ces espèces affectent d'une certaine manière l'intellect possible, lequel, en-

(15) Voyez la note 2 qui précède, p. 156.

si sit quædam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. — Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Aristotelis (de Anima, III, c. 5). Formæ autem artis non consequuntur actionem artis sed solum similitudinem formalem; unde nec subjectum harum formarum potest per hujusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

9° Adhuc, Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat; irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia

trant en acte, ébranle la volonté. Si donc l'intellect actif subsiste hors de l'homme, cette opération de l'homme dépend tout entière d'un principe extérieur. Donc l'homme n'agira pas par lui-même, mais par un autre. Donc il n'aura aucun domaine sur ses actes, et ne sera digne ni de louange ni de blâme. Ainsi se trouvent renversées du même coup, quoi qu'il fasse, toute la morale et l'économie politique; ce qui est absurde. Donc l'intellect actif n'est pas une substance distincte de l'homme.

CHAPITRE LXXVII.

L'intellect possible et l'intellect actif peuvent se trouver réunis dans une même substance, qui est l'âme.

Peut-être s'imaginera-t-on qu'une seule et même substance, comme notre âme, ne saurait à la fois être en puissance pour toutes les espèces intelligibles, ce qui est le propre de l'intellect possible, et les rendre actuellement telles, opération qui convient à l'intellect actif, pour cette raison que nul être n'agit selon qu'il est en puissance, mais parce qu'il est en acte; et la conclusion que l'on en tirera, c'est que l'intellect actif et l'intellect possible ne peuvent se réunir dans l'unique substance de l'âme.

---

extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio; et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

CAPUT LXXVII.

Quod non est impossibile intellectum possibilem, et agentem, in una substantia animæ convenire.

Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile quod una et eadem substantia, scilicet nostræ animæ, sit in potentia ad omnia intelligibilia (quod pertinet ad intellectum possibilem) et faciat ea actu (quod est intellectus agentis), quum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animæ convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc, respectu illius, esse secundum aliquid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus; aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Hæc autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim

Si l'on examine avec l'attention requise cette question, on verra qu'elle ne présente ni contradiction ni difficulté. Rien, en effet, ne s'oppose à ce qu'un être soit, relativement à un autre, en puissance sous un rapport et en acte sous un autre rapport, ainsi que cela arrive dans les choses de la nature : l'atmosphère, par exemple, est humide actuellement et sèche en puissance, tandis que la terre est dans un état opposé. La même relation existe entre l'âme intelligente et les images ; car il y a dans cette âme intelligente une faculté qui est en acte et pour laquelle l'image est en puissance, et réciproquement, elle est en puissance elle-même pour une chose qui se trouve en acte dans l'image. En voici la raison. L'âme humaine est une substance immatérielle, et, comme il résulte de ce que nous avons dit plus haut [ch. 49, 50 et 51], sa nature est par cela même intellectuelle, puisque c'est la condition de toute substance immatérielle. Cependant cette qualité ne suffit pas seule pour l'assimiler réellement à tel ou tel être déterminé, et l'assimilation est indispensable, pour que notre âme connaisse cet être déterminé ; car il n'y a de connaissance qu'autant que la ressemblance de l'objet connu pénètre dans le sujet qui connaît. L'âme intelligente reste donc en puissance, par rapport à certaines ressemblances des choses que nous pouvons connaître, et qui ne sont autres que les natures mêmes des objets sensibles. Ces natures déterminées des objets sensibles, les images nous les rendent présentes ; cependant elles ne sont pas encore arrivées à l'état d'êtres intelligibles, parce qu'elles ne sont que des ressemblances d'objets sensibles, même à raison de leurs qualités matérielles, qui sont des propriétés individuelles résidant dans des organes composés de matière. Ces natures ne sont donc pas encore actuellement intelligibles ; toutefois, comme il est possible de saisir dans tel homme, dont les

---

anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem ; et, sicut ex dictis patet (c. 49, 50 et 51), ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, quum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quæ sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen quia, in hoc homine cujus similitudinem repræsentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omni-

images reproduisent la ressemblance, la nature universelle [ou le genre] dépouillée de tout ce qui l'individualise, elles sont intelligibles en puissance. Elles ont donc en puissance la qualité d'êtres intelligibles, et actuellement elles déterminent [et précisent] la ressemblance des objets. Or, l'âme intelligente est dans la disposition inverse correspondante. Donc l'âme intelligente renferme en elle une vertu active qui s'exerce sur les images en les rendant actuellement intelligibles; et cette faculté prend le nom d'intellect actif. Elle est douée aussi d'une autre faculté, qui est en puissance relativement aux ressemblances déterminées des objets sensibles, et celle-ci est l'intellect possible.

Il y a pourtant une différence entre les dispositions respectives de l'âme et des agents naturels. Elle consiste en ce que, lorsqu'il s'agit des agents naturels, un être est en puissance pour une chose parce qu'il est susceptible du mode d'existence suivant lequel cette chose est actuellement dans un autre être; par exemple, la substance de l'air est en puissance pour la forme de l'eau, telle qu'elle se trouve dans ce liquide. En sorte que les corps naturels, qui ont eu une matière commune, deviennent réciproquement, et suivant un ordre invariable, agents et sujets de l'action. Quant à l'âme intelligente, elle est en puissance par rapport aux ressemblances des choses attachées à leurs images, non parce qu'elle est apte à recevoir le mode d'existence que ces ressemblances ont dans leurs images, mais en ce sens que les ressemblances se trouvent élevées jusqu'à un être qui leur est supérieur, afin d'être séparées par l'abstraction des qualités matérielles qui les individualisent; ce qui les fait passer à l'état d'intelligibles actuels. Par conséquent, l'action qu'exerce l'intellect actif sur les images pré-

---

bus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et hæc est potentia intellectus possibilis.

Differt tamen hoc quod invenitur in anima ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus, quia ibi unum est in potentia ad aliud secundum eumdem modum quo in altero invenitur actu; nam materia aeris est in potentia ad formam aquæ eo modo quo est in aqua; et ideo corpora naturalia quæ communicabant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem; anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quæ sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractæ a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu; et ideo actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intel-

cède la perception de ces images dans l'intellect possible, et ainsi la part principale de cette action revient, non pas aux images, mais à l'intellect actif; ce qui fait dire à Aristote que le premier intellect est au second ce qu'est l'art relativement à la matière (1). Nous aurions de ceci un exemple parfait, si l'œil, outre la propriété qu'il possède d'être diaphane et de percevoir les couleurs, renfermait encore en lui la lumière nécessaire pour rendre ces couleurs actuellement visibles, comme cela a lieu, selon quelques auteurs, pour certains animaux qui projettent sur les objets une lumière inhérente à leur organe, et suffisante pour les leur faire distinguer. C'est même pour cette raison qu'ils sont plus clairvoyants la nuit que le jour; car leur vue étant faible, une lumière douce leur convient, tandis qu'elle les éblouit en devenant trop brillante. Un fait analogue se produit dans notre intelligence, qui est, pour les choses les plus claires, dans la même disposition que l'œil du hibou par rapport au soleil (2). C'est pourquoi une lumière intellectuelle modérée, comme il convient à notre nature, nous suffit pour connaître suivant notre capacité.

Si l'on réfléchit bien à la nécessité où l'on se trouve d'admettre un intellect actif, on restera convaincu de cette vérité, qu'une lumière intellectuelle proportionnée à la nature de notre âme est suffisante pour que l'intellect actif réalise son action. En effet, de même que les sens sont en puissance pour les objets sensibles, il y a également un instant où notre âme est en puissance pour les êtres intelligibles; car comme

(1) Voyez la note 2 du ch. 76, p. 156.

(2) Cette comparaison est empruntée à Aristote qui s'exprime ainsi : « Speculatio de veritate partim difficilis, partim facilis est..... Cum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest; quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt (*Metaphys.* II, c. 1).

---

lectui agenti; propter quod Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 5) quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. — Hujus autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare objecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima se habet sicut oculus noctuæ ad solem; unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia; sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiva humana intelligit Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet *ideas*; unde non erat ei necessarium ponere intellectum

nous ne sentons pas continuellement, ainsi nous ne connaissons pas toujours. Selon Platon (3), ces êtres intelligibles que l'âme intelligente de l'homme connaît sont intelligibles par eux-mêmes; ce qui revient à dire que ce sont des *idées*. C'est pourquoi, dans son système, il n'avait aucun besoin d'un intellect qui exerce son action sur les intelligibles. Mais cela supposé, il s'ensuit que plus une chose sera intelligible en raison de sa nature, et plus nous la connaîtrons parfaitement. Or, cette conséquence est évidemment fausse; car les choses les plus accessibles aux sens sont les plus intelligibles pour nous, quoiqu'elles le soient moins en elles-mêmes. C'est pour cette raison qu'Aristote enseigne que les êtres intelligibles pour nous ne le sont pas par eux-mêmes, mais le deviennent par le moyen des sens (4). Il est ainsi nécessairement conduit à déduire de ce principe l'existence d'une faculté qui leur fait subir cette transformation, et cette faculté est l'intellect actif. La fonction propre de l'intellect actif est donc de former des êtres intelligibles qui soient à la portée de notre esprit. Or, il n'y a rien en cela qui soit disproportionné à la lumière intellectuelle que notre nature comporte. Nous pouvons donc, sans aucune difficulté, attribuer à la lumière même qui est dans notre âme l'action de l'intellect actif, surtout en voyant qu'Aristote compare cet intellect actif à une lumière (5).

(3) Voyez la note 4 du ch. 54, liv. I, p. 181.
(4) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60; et la note 2 du ch. 76, p. 156.
(5) Voyez la note 2 du ch. 76, p. 156.

---

agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet esse falsum; nam magis sunt nobis intelligibilia quæ sunt sensui proximiora, quæ (tamen) in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum (de Anima, III, c. 4 et 5) quod ea quæ sunt nobis intelligibilia non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus; unde oportuit quod poneret virtutem quæ hoc faceret; et hæc est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis, et præcipue quum Aristoteles (de Anima, III, c. 5) intellectum agentem comparet lumini.

CHAPITRE LXXVIII.

Aristote ne considère pas l'intellect actif comme une substance séparée, mais comme une faculté de notre âme.

Plusieurs ont embrassé l'opinion qui vient d'être réfutée, parce qu'ils la prenaient pour le sentiment d'Aristote. Nous allons donc démontrer, par ses propres paroles, qu'à son jugement l'intellect actif n'est pas une substance séparée (1).

1° Voici comment il s'exprime d'abord [note 1, 12°] : « De même qu'on rencontre constamment dans la nature quelque chose qui est comme la matière de chaque genre et cette matière est en puissance par rapport à tous les êtres qui font partie de ce genre, et de plus

(1) Nous reproduisons ici les passages d'Aristote, indiqués ou cités par saint Thomas, en les rétablissant dans leur ordre naturel. Ces passages sont distingués les uns des autres par des chiffres correspondant aux renvois du texte. Tous sont extraits du liv. III du traité *De l'âme*. La traduction latine est celle que l'on attribue à Jean Argyropulo.

1° Instrumentum uniuscujusque sensus ipsum sensibile sine materia suscipit. Quocirca sensibilibus ipsis semotis, insunt in sensuum instrumentis sensus imaginationesque. Atqui operatio rei sensibilis atque sensus una quidem et eadem est; at earum ratio non eadem est : dico autem sonum actu et auditum actu..... Eadem est et in cæteris sensibus et sensibilibus ratio ; atque ut actio passioque non in agente est, sed in eo quod patitur, sic et ipsius sensibilis actio in ipso est sensitivo (c. 2). — 2° Neque formas simul sensus ac intellectus, si talia sint ut patiantur, suscipiunt (c. 2 in fine). — 3° Si intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale. Vacare igitur ipsam (animam) passione, sed formæ susceptivam esse oportet ; et potentia talem, sed non illam esse ; et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum se habet ad sensitilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus (c. 4 init.). — 4° Intellectus a corpore est separabilis. Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens ; quod quidem tum accidit, cum ipse per seipsum operari potest, est quidem et tunc quodammodo potentia, sed non perinde ut erat antea quam didicisset vel invenisset ; atque tunc seipsum etiam intelligere potest (c. 4 ad med.). — 5° Omnino igitur ut res separabiles sunt a materia, sic sese habent et ea quæ sunt circa intellectum ipsum. Dubitabit autem non injuria quispiam, quonam modo intelliget intellectus, si ipse quidem simplex sit ac passionis expers, nihilque habeat cum ulla re prorsus commune, sicut Anaxagoras asserit, intelligere autem pati quoddam sit, ut diximus ; quo namque quippiam est utriusque commune, hoc nimirum alterum agere, alterum pati videtur. — 6° Præterea ambiget quispiam si ipse etiam intelligibilis sit. Nam aut cæteris rebus

---

CAPUT LXXVIII.

Quod non fuit sententia Aristotelis quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animæ.

Quia vero plures opinioni suprapositæ assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est, ex verbis ejus (de Anima, III), quod ipse hoc non sentit de intellectu agente quod sit substantia separata.

1° Dicit enim primo (vid. not. 1, n. 12) quod, « sicut in omni natura est aliquid



quelque chose qui est doué d'une vertu efficiente et réalise tous les êtres de ce genre par une opération semblable à celle que l'art exerce sur la matière, nous devons nécessairement retrouver dans l'âme des différences analogues. » En effet, ce qui dans l'âme tient lieu de matière, c'est l'intellect possible, dans lequel tous les êtres deviennent intelligibles. Ce qui fait l'office de cause efficiente, c'èst l'intellect qui a la vertu de produire tous les êtres sous quelque rapport, en les rendant actuellement intelligibles : tel est l'intellect actif, qui est à l'état d'*habitude* et non pas de puissance. Pour nous faire comprendre quel sens il attache à ce mot d'*habitude* appliqué à l'intellect actif, le Philosophe ajoute que cette faculté est comme une lumière [note 1, 12°]; car la lumière fait en quelque sorte passer les couleurs de la puissance à l'acte, lorsqu'elle les rend actuellement visibles, et nous attribuons une opération semblable à l'intellect actif à l'égard des êtres intelligibles. Il ressort donc clairement de tout cela que l'intellect

inerit intellectus, nisi alia ratione sit intelligibilis ipse, intelligibile autem unum quoddam est specie; aut aliquid ipse mixtum habebit, quod ipsum intelligibilem perinde atque cætera facit. At enim ipsum pati divisum est prius, una quadam ratione communi. — 7° Atque intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu. — 8° Est etiam intelligibilis et ipse ut intelligibilia cuncta. — 9° Nam in hisce quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit; sed cur non semper intelligit, consideranda est causa. In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibilium potentia est. Quare illis quidem non inerit intellectus; — 10° nam intellectus talium potentia sine materia est. — 11° Ipse autem intelligibilis rationem subibit (c. 4 in fine). — 12° Cum autem in omni natura sint quædam quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta; alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores, qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit. — 13° Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus; semper enim id, quod efficit atque agit, præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia. — 14° Scientia autem ea quæ est actu est idem quod res; ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore; absolute autem neque tempore; sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit. — 15° Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque (c. 5).

---

quasi materia in unoquoque genere (et hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis), et aliquid quasi efficiens (quod facit omnia quæ sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam), necesse est et in anima esse has differentias, » et hujusmodi quidem, scilicet : quod in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia; ille vero qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, id est intellectus agens, qui est sicut habitus et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subjungens (not. 1, n. 12) quod est sicut lumen; quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, in quantum scilicet

actif n'est pas une substance séparée, mais plutôt une faculté de l'âme, puisqu'Aristote dit expressément que l'intellect possible et l'intellect actif sont des différences de l'âme qui résident dans l'âme. Donc elles ne sont ni l'une ni l'autre une substance séparée.

2° Le raisonnement suivant du Philosophe nous découvre que c'est là son sentiment [note 1, 12°]. Il existe dans toute nature composée de puissance et d'acte une chose qui, comme matière, est en puissance pour tout ce qui fait partie du même genre, et une autre chose qui, comme agent, fait arriver la puissance à l'acte; et il en est de même de tout produit artificiel qui suppose un art et une matière. Or, l'âme intelligente est une nature qui renferme la puissance et l'acte, puisqu'elle connaît tantôt en acte et tantôt en puissance. Donc il y a dans cette nature de l'âme intelligente un principe qui, tenant lieu de matière, est en puissance pour tous les intelligibles, et nous l'appelons l'intellect possible; et un autre principe qui, en qualité de cause efficiente, rend actuels tous ces intelligibles, et nous le désignons sous le nom d'intellect actif. Donc, d'après la démonstration d'Aristote, ces deux intellects sont dans la nature même de l'âme, et ils n'ont pas un *être* distinct de celui du corps, dont l'âme est l'acte.

3° Aristote dit au même endroit que l'intellect actif est « une sorte d'*habitude*, de même que la lumière » [note 1, 12°]. Or, une habitude ne s'individualise pas comme un être qui existe par lui-même; mais c'est un attribut dans un sujet. Donc l'intellect actif n'est pas une substance qui a une existence propre et distincte, mais une faculté de l'âme humaine. Aristote ne veut pas dire que cette habitude est un effet de l'intellect actif; mais sa pensée est que l'homme connaît tout

---

facit eos visibiles actu; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animæ; expresse enim dicit quod intellectus possibilis, et agens, sunt differentiæ animæ, et quod sunt in anima; neutra ergo earum est substantia separata.

2° Adhuc, Ratio ejus hoc idem ostendit (not. 1, n. 12) : « Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars in materia; » sed anima intellectiva est quædam natura in qua invenitur potentia et actus, quum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia; est igitur, in natura animæ intellectivæ, aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animæ, et non aliquid separatum, secundum esse, a corpore cujus anima est actus.

3° Amplius, Aristoteles dicit (not. 1, n. 12) quod intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen. Habitus autem non signatur ut aliquid per se exsistens, sed alicujus habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se exsistens, sed est aliquid animæ

par l'intellect actif, ce qui équivaut à une habitude. Averrhoès le Commentateur attache le même sens au mot *habitude*, dans le cas présent, lorsqu'il dit que celui qui la possède connaît, en vertu de cette habitude, tout ce qui est à sa portée, de lui-même, quand il le veut, et sans aucun secours extérieur; car il assimile expressément à l'habitude, non pas l'effet produit par l'intellect actif, mais cet intellect lui-même, qui a la propriété de tout reproduire.—Il ne faut pas croire pour cela que l'intellect actif est une habitude semblable à celle qui appartient aux qualités de la seconde espèce (2), ce qui a fait croire à quelques-uns que l'intellect actif est la connaissance habituelle des principes; car Aristote enseigne que nous arrivons à cette connaissance habituelle par les objets sensibles (3), et par conséquent,

(2) Aristote, dans son livre des *Catégories*, distingue quatre espèces de qualités, et la seconde espèce, dont il est ici question, est la *puissance naturelle*. — « Qualitatem voco ex qua quales nominamur. Qualitatis autem genera sunt plura, unum *habitus* et *affectio*. Sed habitus hoc differt ab affectione, quod habitus longinquior est et permanentior, quales sunt scientia atque virtutes..... Hoc igitur inter habitum et affectionem interest, quod hæc facile desistere potest, ille diuturnior est difficulterque divellitur. Habitus vero etiam affectiones sunt; affectiones autem non necesse est vicissim esse habitus; nam ii in quibus habitus insunt, iis etiam afficiuntur. At qui affecti sunt, ii non continuo habitibus sunt prædicti. — Alterum genus qualitatis est ex quo aliquos ad pugnandum aptos et ad cursum, alios ad bonam valetudinem et ad morbos proclives esse dicimus, et omnino ea omnia quæ a vi et facultate naturali aut imbecillitate appellantur. Non enim ex eo hæc dicuntur quod affecti sint quodam certo genere, sed quia vim quamdam aut imbecillitatem eis natura tribuit, qua apti sunt ad *facile aliquid faciendum*, *nihilve patiendum*...— Tertium qualitatis genus conficiunt *patibiles qualitates* ac *perturbationes*, *affectusve*, in quo genere sunt dulcedo, amaror, acerbitas, quæque sunt ejusdem generis; itemque calor, frigus, candor, atror. Has autem esse qualitates hinc perspici potest, quod ea in quibus insunt, qualia ex eis nominantur..... — Quartum qualitatis genus est *figura* et ea quæ in quoque est forma, itemque rectitudo et obliquitas et si quid aliud his simile est Nam ex his aliquid quale dicitur. Nam et triangulum et quadratum et rectum et obliquum esse quale quiddam nominatur » (*Categoriæ*, cap. *De qualitate*).

On peut encore partager les qualités en *substantielles* et *accidentelles* : les premières tiennent à l'essence même de la chose; les secondes sont contingentes. Dans les créatures, toutes les qualités sont contingentes, puisque nulle créature n'existe nécessairement, et les qualités *substantielles* sont seules nécessaires conditionnellement, c'est-à-dire, supposé que la chose même existe. En Dieu, toutes les qualités sont *substantielles*, et, par conséquent, nécessaires; car il existe nécessairement et il y a identité parfaite entre son essence et son *être*, ses attributs et sa substance.

(3) Neque certi cujusdam generis habitus sunt nobis natura insiti, quibus principia intelligamus, neque ex aliis habitibus prioribus ac notioribus oriuntur, sed sensibus modo

humanæ. — Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed ut sit sensus : Intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Hæc enim est diffinitio habitus, ut commentator Averrhoes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium, ex se, et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco; expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere. —Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum; quia habitus ille principiorum est acceptus a

elle doit avoir pour cause l'intellect actif, dont la fonction propre est de faire connaître actuellement ce qui n'est connu qu'en puissance. Mais on considère cette habitude comme l'opposé de la privation et de la puissance [passive], et, sous ce rapport, toute forme et tout acte peut s'appeler une habitude; ce qui le prouve, c'est que le Philosophe, en disant que l'intellect actif est une habitude, le compare à la lumière [note 1, 12°].

4° Plus loin, le Philosophe ajoute que « l'intellect actif est séparé, sans mélange, impassible, et que c'est un être actuel à raison de la substance » [note 1, 13°]. Un peu auparavant, il accorde positivement à l'intellect possible deux des quatre qualités qu'il attribue maintenant à l'intellect actif; car il dit que l'intellect possible est exempt de mélange et séparé. Il lui reconnaît également la troisième, mais en faisant une distinction; car il établit d'abord qu'il n'est pas passible à la manière des sens [note 1, 2°], et ensuite qu'en prenant la *passiveté* dans sa plus large extension, il est passible, parce qu'il est en puissance pour les êtres intelligibles [note 1, 3°]. Quant à la quatrième, il la refuse absolument à l'intellect possible, puisqu'il dit que « cet intellect est d'abord en puissance pour les êtres intelligibles, et qu'il n'est actuellement aucun d'eux avant de connaître. » L'intellect possible a donc en commun avec l'intellect actif les deux premières qualités; la troisième lui convient seulement en partie, et la quatrième lui est complétement étrangère.

tribuenda est hujus cognitionis origo..... Ac primum, cum se aliquod individuum sensibus offert, tum primum animo comprehenditur universum genus. Etenim singulare quidem est quod sentitur, sed sensus ipsi intimaque cogitatio ad genus universum pertinet (Arist. *Analytic. poster.* II, c. 18).

---

sensibilibus, ut probat Aristoteles (Analytic. poster. II, c. 18), et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quæ sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus; et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum sicut lumen habitus est (not. 1, n. 12).

4° Deinde subjungit (not. 1, n. 13) quod hic intellectus, scilicet agens, « est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens. » Horum autem quatuor quæ attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit immixtus et quod sit separatus. Tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat; ostendit enim primo (not. 1, n. 2) quod non est passibilis sicut sensus, et postmodum (not 1, n. 3) ostendit quod, communiter accipiendo pati, passibilis est, in quantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod « erat in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere. » Sic igitur, in duobus primis, intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio, partim convenit et partim differt; in quarto autem, omnino differt agens a possibili.

Has quatuor conditiones agentis probat

Pour prouver que ces quatre qualités appartiennent à l'intellect actif, Aristote apporte cette seule raison : « Dans tous les cas, l'agent est plus noble que le sujet passif, et le principe [ce qui s'entend du principe actif] l'emporte sur la matière » [note 1, 13°]. Nous lisons, en effet, plus haut, que « l'intellect actif tient la place de la cause efficiente, et l'intellect possible, celle de la matière » [note 1, 12°]. Cette raison sert à prouver les deux premiers points, de cette manière. L'agent est plus noble que le sujet passif et que la matière. Or, l'intellect possible, qui tient lieu de sujet passif et de matière, est séparé et exempt de mélange [ch. 62]. Donc il en est de même, à plus forte raison, de l'intellect actif. Quant aux deux derniers points, voici comment ils se démontrent. L'agent est plus noble que le sujet passif et que la matière, à raison même de la relation qui existe entre l'agent, qui est aussi un être actuel, et le sujet passif, qui n'est un être qu'en puissance. Or, l'intellect possible est, à certains égards, un sujet passif et un être en puissance. Donc l'intellect actif est exempt de passiveté, et son être est actuel. — On voit clairement qu'on ne peut pas conclure des paroles d'Aristote que l'intellect actif est une substance séparée, mais seulement qu'il est séparé de la même manière que l'intellect possible, c'est-à-dire qu'il n'a point d'organe corporel. Il ne se contredit pas non plus lorsqu'il dit que cet intellect est « un être actuel à raison de la substance ; » et ensuite que « la substance de l'âme est en puissance, » comme nous l'avons établi nous-même [ch. 76].

5° On lit immédiatement après le passage qui précède ces paroles [note 1, 14°] : « La science actuelle est la même chose que son objet » (4). Le Commentateur [Averrhoès] dit qu'en cela que con-

(4) Nous traduisons ainsi d'après le texte grec que voici : Τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. La version latine porte : *Scientia autem ea, quæ est actu, est idem quod res.*

---

per unam rationem, subjungens (not. 1, n. 13) : « Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium (scilicet activum) materia ; » supra enim (not. 1, n. 12) dixerat quod « intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. » Per hoc autem medium concluduntur duo prima sic : Agens est honorabilius patiente et materia ; sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra (c. 62) probatum est ; ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic excluduntur : Agens in hoc est honorabilius patiente et materia quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia ; intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens ; intellectus igitur agens est non patiens, et actu ens. — Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quædam substantia separata, sed quod sit separatus hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet ut non habeat organum. Quod autem dicit quod est « substantia actu ens, » non repugnat ei quod « substantia animæ est in potentia, » ut supra (c. 76) ostensum est.

5° Deinde subjungit (not. 1, n. 14) :

siste la différence entre les deux intellects; car dans l'intellect actif, le sujet qui connaît et l'objet connu sont une même chose, ce qui n'a pas lieu pour l'intellect possible. Mais cette interprétation est certainement contraire à la pensée d'Aristote, qui accorde, plus haut [note 1, 4°, 8° et 11°], la même propriété à l'intellect possible, en ces termes: « Cet intellect est intelligible comme tous les êtres intelligibles; car lorsqu'il s'agit des substances immatérielles, le sujet qui connaît et l'objet connu sont une même chose, parce qu'il y a identité entre la science contemplative et l'être qu'elle contemple » (5). En disant que l'intellect possible, lorsqu'il connaît actuellement, devient une même chose avec l'objet connu, il veut manifestement nous faire comprendre que l'intellect possible est connu comme le sont tous les êtres intelligibles. — D'abord, il a affirmé positivement auparavant [note 1, 7°] que « l'intellect possible est, en quelque manière, les intelligibles mêmes; cependant il n'est rien actuellement avant de connaître; » ce qui signifie évidemment que, par là même qu'il a une connaissance actuelle, il devient une même chose avec les êtres [ou les formes] intelligibles. On ne doit pas s'étonner que le Philosophe s'exprime ainsi en parlant de l'intellect possible, puisqu'il a précédemment professé la même doctrine au sujet des sens et des espèces sensibles qui arrivent à l'acte [note 1, 1° et 3°]. Le sens (6), en effet, entre en acte par le moyen de l'espèce [ou forme sensible] actuellement sentie (7); de

(5) Καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά· ἐπὶ μὲν γὲ των ἄνευ ὕλης, τὸ αὐτὸ ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὲ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ, καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστι. — L'objet connu qui s'identifie avec l'intelligence n'est pas la substance même de la chose, mais son *être* ou sa forme intelligible.

(6) Voyez la note 5 du ch. 74, p. 143; et la note 2 du ch. 80, p. 192.

(7) Ou qui cause la sensation actuelle.

« Idem autem est, secundum actum, scientia rei; » in quo Commentator dicit quod differt intellectus agens a possibili; nam, in intellectu agente, idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis; nam supra (not. 1, n. 4, 8 et 11) eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod « ipse intelligibilis est sicut intelligibilia; in his enim quæ sine materia sunt, idem est intelligens et quod intelligitur; scientia namque speculativa et quod speculatum est idem est. » Manifeste enim, per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. — Et primum, supra (not. 1, n. 7) dixerat quod « intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia; sed nihil actu est anteqnam intelligat; » ubi expresse dat intelligere quod, per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam supra (not. 1, n. 1 et 3) dixerat de sensu et sensibili secundum actum; sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu, et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu. Est igitur dicendum quod, postquam Aris-

même, l'intellect possible passe à l'acte au moyen de l'espèce [ou forme] intelligible actuelle, et c'est pour cette raison que l'on regarde comme une seule chose l'intellect en acte et l'intelligible actuel. Il faut donc admettre qu'après avoir traité de l'intellect possible et de l'intellect actif, Aristote aborde la question de l'intelligence en acte, lorsqu'il dit que « la science actuelle est la même chose que l'objet actuel de cette science » [note 1, 14°].

6° Notre auteur poursuit [note 1, 14°] : « Celui [l'intellect] qui, à raison de la puissance, a la priorité sous le rapport du temps, dans un seul et même être considéré absolument, n'a plus cette priorité, même sous le rapport du temps » (8). Dans plusieurs endroits, il fait la même distinction entre la puissance et l'acte, savoir : que l'acte est, suivant l'ordre naturel, antérieur à la puissance; tandis que, si l'on tient compte du temps, la puissance précède l'acte dans un seul et même être, qui passe de la puissance à l'acte Mais en prenant les choses absolument, la puissance n'est pas antérieure à l'acte, même quant au temps, puisque la puissance ne peut arriver à l'acte que par l'acte (9). C'est pour cèla qu'il nous dit que l'intellect en puissance [c'est-à-dire l'intellect possible], selon qu'il est en puissance, a la priorité de temps sur l'intellect en acte; ce qui n'est vrai que pour un seul et même être, mais non absolument [ou en général]; car l'intellect possible est réduit à l'acte par l'intellect actif, ainsi qu'il l'observe, et aussi par un

(8) Suivant le texte grec, il faudrait traduire : *Celle qui*, *quæ vero*, *quæ* se rapportant à *scientia;* car le passage cité à la note 4 est immédiatement suivi de ces paroles : Ἡ δὲ κατὰ δύναμιν, χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνὶ · ὅλως δὲ, οὐδὲ χρόνῳ · ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ. — Ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore; absolute autem, neque tempore : sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit.

(9) C'est-à-dire que, pour donner une existence actuelle à un être qui n'est encore qu'à l'état de possible, il faut nécessairement un être réel, ou qui existe actuellement, puisque rien n'est cause de soi-même.

---

toteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens (not. 1, n. 14) quod « scientia in actu est idem rei scitæ in actu. »

6° Deinde dicit (not. 1, n. 14) : « Qui vero secundum potentiam tempore prior in uno est, omnino autem neque in tempore. » Quaquidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur, scilicet quod actus, secundum naturam, est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem, quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod intellectus qui est secundum potentiam (scilicet possibilis), prout est in potentia, prior est tempore quam intellectus in actu; et hoc dico in uno et eodem, non tamen omnino (id est universaliter); quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est in actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dicit (Physic. III) quod ante addis-

autre intellect possible qui est arrivé à l'acte. Et d'après le même principe, il dit encore ailleurs que « le disciple a besoin, pour apprendre, d'un maître qui le fasse passer de la puissance à l'acte. » Il se propose donc, dans le passage précédent, de nous faire voir l'ordre corrélatif qui existe entre l'intellect possible, lorsqu'il est encore en puissance, et l'intelligence en acte.

7° Le Philosophe continue : « On ne peut pas dire qu'il y a un instant où il connaît et un autre instant où il ne connaît pas » [note 1, 14°], nous indiquant par là en quoi diffèrent l'intelligence en acte et l'intellect possible. Auparavant, en effet, il a dit, en parlant de l'intellect possible [note 1, 4°], qu'il ne connaît pas toujours ; mais que tantôt il est privé de connaissance, c'est-à-dire lorsqu'il est en puissance pour les êtres intelligibles ; et tantôt il connaît, savoir lorsqu'il est devenu actuellement une même chose avec ces intelligibles [note 1, 9°]. Or, l'intelligence est en acte lorsqu'elle s'identifie avec les espèces intelligibles, comme nous l'avons vu [note 1, 4° et 7°]. Donc il ne lui convient pas de connaître maintenant et d'être plus tard privée de connaissance.

8° Quelques lignes plus loin nous lisons (10) : « Cela seulement est séparé qui existe réellement » [note 1, 15°] ; ce qui ne peut s'entendre de l'intellect actif, car il n'est pas le seul qui soit séparé, puisqu'Aristote affirme la même chose de l'intellect possible [note 1, 4°] ; ni pareillement de l'intellect possible, parce qu'il reconnaît aussi cette propriété à l'intellect actif [note 1, 13°]. Ce jugement porte donc sur la faculté qui les comprend tous deux, c'est-à-dire sur

(10) Χωρισθεὶς δὲ ἐστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστι, καὶ τοῦτο μόνον ἀθανάτον καὶ ἀΐδιον. — Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque.

---

cere, indiget aliquis docente ut reducatur de potentia in actum. Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

7° Deinde dicit (not. 1, n. 14) : « Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit ; » in quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim (not. 1, n. 4) dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit (quando scilicet est in potentia ad intelligibilia), quandoque intelligit (quando scilicet est in actu ipsa). Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut jam dixit (not. 1, n. 4 et 7). Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

8° Deinde subjungit (not. 1, n. 15) : « Separatum autem hoc solum quod vere est ; » quod non potest intelligi de agente ; non enim ipse solus est separatus, quia jam idem dixerat (not. 1, n. 4) de intellectu possibili ; nec potest intelligi de possibili, quia jam idem dixerat (not. 1, n. 13) de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur ; quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, id est illa pars animæ qua intelligimus actu, comprehendens possibi-

l'intelligence en acte, dont il est en effet question. Il en est ainsi pour cette raison, qu'il n'y a de séparé dans notre âme que la faculté qui agit sans organe [corporel]; et c'est ce qui a lieu pour l'intelligence en acte, qui est cette partie de l'âme au moyen de laquelle nous connaissons actuellement et qui renferme l'intellect possible et l'intellect actif. C'est pourquoi le Philosophe ajoute [note 1, 15°] que « cette partie de l'âme est seule immortelle et perpétuelle » comme indépendante du corps, puisqu'elle en est séparée [ou distincte].

CHAPITRE LXXIX.

L'âme humaine n'est point détruite avec le corps.

Il est facile maintenant de démontrer avec évidence, d'après tout ce qui précède, que la destruction du corps n'entraîne pas celle de l'âme humaine (1). En effet :

1° Nous avons prouvé [ch. 55] que toute substance intelligente est

(1) Selon la pensée du saint Docteur, les termes de *corruption* et de *destruction* sont ici synonymes. La destruction s'entend en deux sens différents, suivant la nature de la substance à laquelle on l'applique. S'il s'agit d'un corps, comme tout corps est composé de matière et, par conséquent, de parties, la destruction n'est qu'un changement formel qui, donnant aux éléments de ce corps une organisation nouvelle, en fait un être d'une autre espèce. Les êtres spirituels étant parfaitement simples et sans parties, la destruction ne peut être, pour eux, que l'*annihilation* complète de la substance elle-même. Le corps humain est détruit, dans le premier sens, lorsqu'après la mort la *putréfaction* (que l'on appelle aussi *corruption*) en dissout les parties sans les anéantir; mais cette destruction n'entraîne pas celle de l'âme humaine, qui diffère essentiellement du corps, et qui ne pourrait être détruite sans retomber dans le néant.

---

lem et agentem. Et ideo subjungit (not. 1, n. 15) quod « hoc solum (animæ) immortale et perpetuum est, » quasi a corpore non dependens, quum sit separatum.

CAPUT LXXIX.

Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur.

Ex præmissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

1° Ostensum est enim supra (c. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quædam substantia intellectualis, ut ostensum est (c. 56-78). Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

2° Adhuc, Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio au-

indestructible. Or, l'âme de l'homme est du nombre des substances intelligentes [ch. 56-78]. Donc l'âme humaine est incorruptible.

2° La corruption [ou destruction] d'un être ne peut avoir pour cause le principe même de sa perfection; car il y a contrariété entre deux changements qui aboutissent, l'un à la perfection, et l'autre à la corruption. Or, la perfection consiste, pour l'âme humaine, à être séparée du corps en quelque manière. Elle se perfectionne, en effet, par sa science et sa vertu. La perfection de la science est d'autant plus complète que son objet est plus immatériel; et la vertu se perfectionne, lorsque l'homme, au lieu d'obéir à ses passions, les modère et les réprime, conformément à la raison. Donc l'âme ne se corrompt pas en se séparant du corps.

On ne détruit pas la force de cet argument en disant que la perfection de l'âme consiste en ce que son opération est distincte de celle du corps, tandis qu'elle se corrompt lorsqu'elle se trouve séparée de lui sous le rapport de l'*être* [*esse*]; car l'opération est le signe qui caractérise la substance et l'*être* de la chose, parce que tout être opère en sa qualité d'être, et l'opération propre de chacun est déterminée par sa propre nature. Donc l'opération d'un être ne peut devenir plus parfaite qu'autant que sa substance se perfectionne tout d'abord. Si donc l'âme se perfectionne dans son opération à mesure qu'elle s'éloigne du corps et des choses corporelles, sa substance ne perdra rien de son *être* en se séparant du corps.

3° Le principe propre qui perfectionne l'homme dans son âme est quelque chose d'incorruptible; et l'opération propre à l'homme, en sa qualité d'homme, c'est celle de connaître, qui le distingue des brutes, des plantes et des êtres inanimés; car l'objet de la connais-

---

tem animæ humanæ consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animæ consistit in hoc quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animæ consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

3° Item, Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Per-

sance consiste dans les universaux et les choses incorruptibles, considérés comme tels. Or, il doit y avoir quelque proportion entre chaque perfection et l'être qui en est susceptible. Donc l'âme humaine est incorruptible.

4° Aucune propension naturelle ne peut être vaine. Or, naturellement l'homme désire exister toujours, puisque tout ce qui existe recherche l'*être* [ou l'existence]. Par son intelligence, l'homme perçoit l'*être*, non-seulement comme actuel, à la manière des animaux sans raison, mais comme quelque chose d'absolu. Donc il jouit, par son âme, de cette perpétuité qui lui fait concevoir l'*être* absolument et dans tous les temps.

5° Tout ce qui passe dans un autre être est reçu dans le sujet suivant le mode d'existence propre à ce dernier. Or, les formes des choses sont perçues par l'intellect possible, selon qu'elles sont actuellement intelligibles; et elles sont intelligibles actuellement, parce qu'elles sont immatérielles et universelles, et par conséquent, incorruptibles. Donc l'intellect possible est incorruptible. Or, nous avons prouvé [ch. 59 et 61] que cet intellect fait partie de l'âme humaine. Donc l'âme humaine est incorruptible.

6° L'*être* [d'une chose] intelligible est plus stable que l'*être* sensible. Or, la matière première qui, dans les choses sensibles, remplit le rôle de premier sujet, est incorruptible dans sa substance (2). Il en est donc

(2) La matière première est l'ensemble des différents corps simples ou élémentaires, dont les combinaisons diverses produisent les êtres sensibles de tout genre et de toute espèce. Tout corps étant composé de parties, et ces parties étant matérielles, il est corruptible dans sa forme, c'est-à-dire que la forme sous laquelle il existe actuellement peut être détruite; mais la matière ou les éléments qui entrent dans sa composition ne sont pas pour cela altérés, et ils concourront, chacun pour sa part, à réaliser une forme nouvelle, puisque la matière ne peut subsister sans la forme. Les végétaux peuvent nous servir d'exemple. Lorsqu'ils tombent en pourriture et se décomposent,

---

fectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

4° Amplius, Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

5° Item, Unumquodque quod recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum ejus in quo est. Formæ autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu; sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut probatum est supra (c. 59 et 61), intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est igitur anima humana incorruptibilis.

6° Adhuc, Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum pro-

de même, à plus forte raison, de l'intellect possible, qui a la faculté de recevoir les formes intelligibles. Donc l'âme humaine, dont l'intellect possible fait partie, est incorruptible.

7° Aristote observe que l'agent est supérieur à la chose qu'il produit (3). Or, ainsi qu'il résulte des démonstrations précédentes [ch. 76-78], c'est l'intellect actif qui rend les intelligibles actuels. Donc, si les intelligibles actuels sont, à ce titre, incorruptibles, l'intellect actif devra, préférablement encore, être dans la même condition, et par conséquent aussi, l'âme humaine, dont l'intellect actif est la lumière [ch. 78].

8° La forme ne peut être détruite que par l'action de son contraire, ou par suite de la corruption de son sujet, ou encore parce que sa cause lui fait défaut. Ainsi, pour le premier cas, la chaleur est détruite par l'action du froid (4); pour le second, on perd avec l'œil la faculté de voir; pour le troisième, il n'y a plus de lumière dans l'air, quand le soleil, qui en est la source, disparaît. Or, l'âme humaine ne saurait se corrompre : ni par l'action de son contraire; car rien ne lui est contraire, puisque, par l'intellect possible, elle est capable de connaître et de recevoir tous les contraires; ni par la corruption de son sujet, car nous avons prouvé [ch. 68] que l'âme humaine est une forme

d'autres prennent dans leurs débris les sucs qui leur conviennent, et se les assimilent jusqu'à ce qu'ils éprouvent, à leur tour, le même sort : *Omne enim quod transmutatur aliquid est, et ab aliquo in aliquod transmutatur* (Arist. *Metaphys.* XII, c. 3). Il est donc vrai que la matière première est incorruptible dans sa substance et corruptible dans sa forme.

(3) Semper id quod efficit atque agit præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia (Arist. *De anima*, III, c. 5)

(4) Le froid est considéré ici comme un être réel, tandis que c'est simplement la *négation* ou l'absence du calorique.

---

prium primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

7° Amplius, Faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 5). Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex præmissis (c. 76-78) patet. Quum igitur intelligibilia actu, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens, ut ex præmissis patet (c. 78).

8° Item, Nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii vel per corruptionem sui subjecti vel per defectum suæ causæ : per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subjecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causæ, sicut lumen aeris deficit, deficiente solis præsentia, quæ erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti; ostensum est enim supra (c. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore

dont l'être ne dépend pas du corps; ni enfin parce que sa cause lui fait défaut, puisque sa cause doit être éternelle, comme nous le démontrerons plus loin [ch. 87]. Donc l'âme humaine ne peut se corrompre en aucune manière.

9° En admettant que la destruction du corps entraîne réellement la destruction de l'âme, l'*être* de l'âme devra également souffrir de l'affaiblissement du corps. Or, s'il arrive qu'une faculté de l'âme s'affaiblisse lorsque le corps éprouve quelque infirmité, ce n'est que par accident; et cela vient de ce que cette faculté de l'âme a besoin, pour s'exercer, d'un organe corporel. La vue, par exemple, est plus faible quand l'organe a perdu en partie sa puissance; mais c'est un simple accident. En voici la preuve: c'est que si cette faculté se trouvait affaiblie d'une manière essentielle, elle ne se rétablirait jamais, lors même que l'organe serait revenu à son premier état; et nous voyons, au contraire, que la vue, à quelque degré de faiblesse qu'elle semble tombée, revient complétement, aussitôt que l'infirmité de l'organe disparaît; ce qui fait dire à Aristote qu'un vieillard qui aurait les yeux d'un jeune homme verrait aussi clair que lui (5). Puis donc que l'intelligence est une faculté de l'âme qui agit sans le secours d'un organe [corporel] [ch. 68 et 69], elle ne s'affaiblit ni dans son essence, ni par

(5) Dicere animam irasci vel timere, simile est atque si quispiam animam texere dicat vel ædificare. Nam melius est fortasse dicere, non animam, sed hominem anima misereri, vel dicere, vel ratiocinari, idque non quia motus in illa sit, sed quia nonnumquam quidem usque ad illam, nonnumquam vero ab illa, veluti sensus quidem ex hisce; recordatio autem ab illa, ad eos motus vel status qui sunt in ipsorum sensuum instrumentis. — Intellectus autem advenire videtur, et substantia quædam esse, ac non corrumpi. Nam ab ea maxime, quæ in senectute fit, obfuscatione corrumperetur. Nunc autem periude fit atque in sensuum instrumentis; etenim si senex talem acciperet oculum, videret sicut et juvenis. Quare senectus non est quia anima quicquam est passa; sed quia id in quo est, aliquid passum est, quemadmodum in ebrietatibus et in morbis fieri solet. Et ipsum igitur intelligere ac contemplari marcescit, quia aliud quoddam intus corrumpitur; ipsum autem passione vacat (Arist. *De anima*, I, c. 4).

---

secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suæ causæ, quia non potest habere aliquam causam nisi æternam, ut infra (c. 87) ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

9° Adhuc, Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animæ indiget organo corporali, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen; quod ex hoc patet: Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur, organo reparato; videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles (de Anima, 1, c. 4) quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animæ, quæ non indiget organo, ut ex præmissis (c. 68 et 69) patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem

accident, à cause de la vieillesse ou de toute autre infirmité du corps. Lors donc que l'intelligence se trouve en quelque sorte fatiguée, ou entravée dans ses opérations par suite d'une infirmité corporelle, on ne doit pas attribuer cet effet à la faiblesse de l'intelligence elle-même, mais à l'affaiblissement des facultés qui sont au service de l'intelligence et qui sont : l'imagination, la mémoire et la faculté de penser. Il est évident, par là, que l'intelligence de l'homme est incorruptible. Donc il en faut dire autant de l'âme humaine, qui est une substance intellectuelle. Nous avons pour nous l'autorité d'Aristote, qui dit dans son traité *De l'âme* : « L'intelligence paraît être une sorte de substance « incorruptible (6). » On comprendra, d'après les observations qui précèdent, que ces paroles ne doivent pas s'entendre de l'intellect possible ou de l'intellect actif considéré comme une substance séparée.

10° Nous voyons par la manière dont Aristote s'exprime en réfutant Platon (7) que les causes motrices existent antérieurement au mobile, et que les causes formelles commencent d'exister simultanément avec leurs effets. « A l'instant même où un homme est guéri, dit-il, la « santé existe. » Mais elle n'est pas auparavant; et ceci est opposé à l'opinion de Platon, qui prétend que toutes les formes des choses précèdent les sujets qui les reçoivent. Le Philosophe ajoute : « Nous avons maintenant à rechercher si quelque chose peut survivre, et nous ne voyons rien qui s'oppose à ce qu'il en soit ainsi pour certains êtres,

(6) Voyez la note précédente.

(7) Causæ moventes tanquam antea ortæ existunt; quæ vero ut ratio, simul sunt; cum enim sanus fit homo, tunc etiam sanitas est; et forma æneæ sphæræ simul atque ænea sphæra. Si autem aliquid posterius permanet considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet; veluti si anima tale sit, non omnis, sed intellectus; omnem namque fortassis impossibile est (Arist. *Metaphys.* XII, c. 3).

corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativæ et cogitativæ virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quæ est intellectiva quædam substantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis; dicit enim (de Anima, 1, c. 4) quod « intellectus videtur quædam substantia esse, et non corrumpi; » quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus possibilis vel agens, ex præmissis haberi potest.

10° Præterea, Apparet ex ipsis verbis Aristotelis (Metaphys. XII, c. 3), contra Platonem loquentis, quod « causæ moventes præexsistunt, causæ vero formales sunt simul cum his quorum sunt causæ; quando enim sanatur homo, tunc etiam sanitas est, » et non prius; contra hoc quod Plato posuit formas rerum præexsistere rebus. Et his dictis postmodum subdit (ibid.) : « Si autem posterius aliquid manet perscrutandum est; in quibusdam enim nihil prohibet ut, si est anima talis, non omnis, sed intellectus. » Ex quo patet, quum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex præmissis verbis Aristotelis quod,



non de l'âme tout entière, mais de l'intelligence » (8). Comme Aristote s'occupe dans cette partie de son traité de la question des formes, il est clair d'après ce passage que, dans sa pensée, l'intelligence étant la forme du corps, elle peut survivre à la matière, c'est-à-dire au corps. Il résulte encore des paroles du Philosophe citées auparavant qu'en considérant l'âme comme une forme, il ne prétend pas, pour cela, qu'elle est privée d'une subsistance propre, et par conséquent corruptible, ainsi que saint Grégoire de Nysse le suppose (9) ; car il distingue expressément l'âme intellectuelle de toutes les autres formes, en disant qu'elle continue d'exister après le corps et qu'elle est une substance.

Nous n'avons rien dit jusqu'ici qui ne soit conforme à la foi catholique ; car nous lisons dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques* [de Gennade de Marseille] : « Nous croyons que l'homme seul possède une « âme substantielle qui continue de vivre après qu'elle est sortie du « corps, et qui conserve dans toute leur activité ses sens et ses puis- « sances naturelles. Elle ne meurt pas en même temps que le corps, « comme l'affirme un philosophe arabe, ni après un court intervalle, « selon le sentiment de Zénon, parce que sa vie est celle d'une « substance. »

Ainsi se trouve confondue l'erreur des impies, à qui l'Écriture fait dire : *Nous sommes sortis du néant, et après cette vie, nous serons comme*

(8) Aristoste distingue dans l'âme trois parties, qui sont : la partie sensitive, la partie nutritive et la partie intellectuelle (*De anima*, III, c. 9). La mort est la séparation de l'âme et du corps. Il est donc évident, d'après cette doctrine, que les deux premières parties ne peuvent survivre au corps, puisque l'âme sensitive est celle qui perçoit les sensations ou affections des sens, et que l'âme nutritive entretient la vie de l'homme dans la partie matérielle de son être. Quant à l'âme intellectuelle ou intelligente, comme son opération propre (qui est la connaissance actuelle de formes intelligibles des êtres, lesquelles formes sont absolument immatérielles) est complétement indépendante des organes corporels, rien n'empêche qu'elle survive à la destruction du corps, dont elle est substantiellement distincte.

(9) Le commentateur de saint Thomas indique un traité de saint Grégoire de Nysse, intitulé : *De philosophia* ou *De philosophis*. Il nous a été impossible de le découvrir dans plusieurs éditions de ce Père. Sans doute que ce traité, après lui avoir été longtemps attribué, aura été restitué à son véritable auteur.

---

licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem (sicut Gregorius Nyssenus ei imponit); nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam post corpus remanere et substantiam quamdam esse.

Præmissis autem sententia catholicæ fidei concordat; dicitur enim in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus : « Solum hominem credimus habere animam substanti- « vam, quæ exuta corpore vivit, et sensus « suos atque ingenia vivaciter tenet. Non « cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, « neque post modicum intervallum, sicut « Zenon dicit, quia substantialiter vivit. » (Gennad. massil., c. 16, in tomo VIII opp. S. Aug.)

Per hoc autem excluditur error impio-

si nous n'avions jamais été [*Sap.* II, 2] (10). Salomon leur prête encore ces paroles : *L'homme finit comme les animaux sans raison, et leur condition est la même : telle la mort de l'homme, telle est leur mort. Tous les êtres* [animés] *respirent de la même manière, et l'homme n'a rien de plus que la brute* [Ecclés., III, 19]. Ce qui prouve qu'il ne parle pas ainsi de lui-même, mais qu'il répète les discours des impies, c'est ce qu'il ajoute à la fin de ce livre, comme pour décider la question : [*Souvenez-vous de votre Créateur*] *avant que la poussière* [qui compose notre corps] *rentre dans la terre d'où elle est sortie, et que l'esprit* [qui l'anime] *retourne à Dieu, qui* [vous] *l'a donné* [XII, 7] (11). On trouve dans la Sainte-Écriture une infinité d'autres passages qui établissent l'immortalité de l'âme.

CHAPITRE LXXX.

Raisons que l'on apporte pour prouver que l'âme humaine est détruite avec le corps.

Quelques auteurs croient prouver, par les raisons suivantes, que l'âme humaine ne peut subsister après la destruction du corps :

(10) Dixerunt enim cogitantes apud se non recte : Exiguum et cum tædio est tempus vitæ nostræ, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis : quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus ; quoniam fumus flatus est in naribus nostris, et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum : quæ extincta, cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tanquam mollis aer, et transibit vita nostra tanquam vestigium nubis, et sicut nebula dissolvetur quæ fugata est a radiis solis, et a calore illius aggravata : et nomen nostrum oblivionem accipiet per tempus, et nemo memoriam habebit operum nostrorum. Umbræ enim transitus est tempus nostrum, et non est reversio finis nostri : quoniam consignata est, et nemo revertitur. Venite ergo et fruamur bonis (*Sap.* II, 1-6).

(11) Vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in loco justitiæ iniquitatem. Et dixi in corde meo : Justum et impium judicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit. Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis.

---

rum, ex quorum persona dicitur : *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus* (*Sap.* II, 2), et ex quorum persona dicit Salomon : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia et nihil habet homo jumento amplius* (*Eccles.*, III, 19); quod enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod, in fine libri, quasi determinando subjungit : *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum* (XII, 7). — Infinitæ etiam sunt auctoritates sacræ Scripturæ, quæ immortalitatem animæ protestantur.



1° Si, comme on l'a démontré [ch. 75], les âmes des hommes se multiplient dans la même proportion que les corps, il s'ensuit que, les corps étant détruits, il ne peut plus y avoir le même nombre d'âmes. Il en résulte donc nécessairement de deux choses l'une : ou que l'âme humaine est complétement anéantie, ou bien qu'il n'en reste qu'une seule, et cette dernière conséquence se rapproche de l'opinion qui n'accorde l'incorruptibilité qu'à ce qui est unique dans tous les hommes, que ce soit l'intellect actif seul, comme le veut Alexandre [d'Aphrodisée], ou l'intellect possible, aussi bien que l'intellect actif, ainsi qu'Averrhoès l'enseigne [*De l'âme*, III].

2° C'est de la raison formelle que dérive la distinction spécifique. Or, en supposant que les âmes restent en nombre après la destruction des corps, elles doivent être distinctes entre elles; car, de même que l'identité est une propriété de ce qui est un substantiellement, ainsi la distinction existe entre les êtres qui sont en nombre à raison de leur substance. Or, il ne peut y avoir, pour les âmes qui survivent au corps, d'autre distinction qu'une distinction formelle, puisque, comme toutes les substances intellectuelles [ch. 50], elles ne sont pas composées d'une matière et d'une forme. Donc elles se distinguent les

Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius; cuncta subjacent vanitati, et omnia pergunt ad unum locum; de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? Et deprehendi nihil esse melius quam lætari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius. Quis enim eum adducet, ut post se futura cognoscat (*Eccles.* III, 16-22)?

CAPUT LXXX.

Rationes probare volentium animam humanam corrumpi, corrupto corpore.

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

1° Si enim animæ humanæ multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra (c. 75) ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animæ in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi : aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum, quod videtur esse secundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solum id quod est unum in omnibus hominibus, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit, sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averrhoes.

2° Amplius, Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multæ animæ post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas; sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quæ sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse, in animabus remanentibus post corpus, diversitas nisi formalis; non enim sunt compositæ ex materia et forma, ut supra (c. 50) probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversæ secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam speciem, quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod, antequam essent a corporibus separatæ, erant secundum spe-

unes des autres par l'espèce. Or, la destruction du corps n'a pas pour effet de faire passer les âmes dans une espèce différente ; car un être ne peut changer d'espèce qu'autant qu'il est soumis à la corruption [ou destruction]. Donc, avant de se séparer des corps, les âmes appartenaient à différentes espèces. Or, c'est la forme qui fait entrer le composé dans son espèce. Donc tous les individus de la race humaine étaient distincts spécifiquement les uns des autres; ce qui est contradictoire. — Il paraît donc impossible que les âmes humaines soient en nombre après les corps.

3° On ne peut admettre, dans l'opinion de l'éternité du monde, que le nombre des âmes humaines reste le même après la mort du corps. En effet, l'éternité du monde une fois admise, il s'ensuit que le mouvement est éternel, et, par conséquent, que la production des êtres a eu lieu éternellement. Or, si des êtres ont été produits dès l'éternité, il est mort avant nous une infinité d'hommes. Donc, en supposant qu'après la mort les âmes continuent d'exister en nombre égal, nous devons forcément en conclure qu'il existe actuellement une infinité d'âmes ayant appartenu aux hommes qui sont morts jusqu'ici. Or, il y a en cela une impossibilité, parce que la nature ne comporte pas d'infini actuel. Donc, si le monde est éternel, les âmes ne peuvent être encore en nombre après la mort.

4° Tout ce qui survient dans un être et se sépare de lui sans le corrompre lui est accidentel ; et c'est ainsi que se définit l'accident. Si donc la séparation du corps et de l'âme humaine n'entraîne pas la destruction de cette dernière substance, leur union est purement accidentelle. Donc l'homme, qui est composé d'un corps et d'une âme, n'est un être que par accident. Donc, encore, il n'y a pas d'espèce humaine;

---

ciem diversæ. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa; quod est inconveniens. — Ergo impossibile videtur quod animæ humanæ multæ remaneant post corpora.

3° Adhuc, Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes æternitatem mundi, ponere quod animæ humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno; ergo et generatio est æterna. Sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animæ mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile; nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est æternus, quod animæ non remaneant multæ post mortem.

4° Item, Quod advenit alicui et discedit ab eo præter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter; hæc enim est diffinitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur, corpore abscedente, sequetur quod anima humana accidentaliter corpori unitur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et

car les choses qui ne s'unissent qu'accidentellement ne peuvent constituer une espèce unique : par exemple, l'homme blanc n'est pas une espèce distincte.

5° Il n'existe pas de substance qui soit privée d'une opération, quelle qu'elle soit. Or, toutes les opérations de l'âme finissent avec le corps, et nous le prouvons par induction. — Les vertus [ou principes actifs] de l'âme nutritive opèrent au moyen des qualités du corps et d'un instrument corporel, et le terme de l'opération est le corps lui-même, qui reçoit par l'âme sa perfection, sa nourriture et son accroissement, et duquel provient le sperme générateur. Toutes les opérations des puissances qui appartiennent à l'âme sensitive se réalisent également par le moyen des organes corporels, et quelques-unes sont accompagnées d'un certain changement du corps : telles sont celles que l'on appelle les passions de l'âme, par exemple, l'amour, la joie et autres semblables. Quoique l'opération de connaître ne s'exerce pas au moyen d'un organe corporel, elle a cependant pour objets les images, qui sont, par rapport à elle, ce que sont les couleurs pour la vue. D'où il suit que, de même que la vue ne saurait voir sans les couleurs, de même aussi l'âme intellectuelle ne peut connaître sans les images. L'âme a besoin également, pour connaître, du secours des facultés qui disposent les images à devenir actuellement intelligibles, savoir la faculté de penser et la mémoire, qui, étant les actes (1) de certains organes corporels, par lesquels elles opèrent, ne peuvent certainement pas durer plus longtemps que le corps. C'est ce qui fait dire à Aristote que « l'âme ne connaît rien sans image ; » et encore, « qu'elle ne con-

(1) Ces facultés sont les actes de certains organes, en ce sens, qu'elles mettent ces organes en état d'exercer les fonctions qui leur sont attribuées.

sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana; non enim ex his quæ conjunguntur per accidens fit species una; nam homo albus non est aliqua species.

5° Amplius, Impossibile est aliquam substantiam esse, cujus non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animæ finitur cum corpore ; quodquidem patet per inductionem : nam virtutes animæ nutritivæ operantur per qualitates corporeas et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus, quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quæ pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia; et quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quæ dicuntur animæ passiones, ut amor, gaudium et hujusmodi. Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quæ ita se habent ad ipsam ut colores ad visum ; unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima, ad intelligendum, virtutibus præparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa, de quibus constat quod, quum sint actus quorumdam

naît rien sans l'intellect passif, » auquel il donne aussi le nom de faculté de penser, et qu'il regarde comme corruptible (2). De ce principe il conclut que, « si l'opération intellectuelle de l'homme est altérée, c'est par suite de l'altération de quelque chose qui est à l'intérieur, » c'est-à-dire de l'image ou de l'intellect passif (3). Il ajoute encore « qu'après la mort nous perdons le souvenir des choses que nous avons sues pendant la vie » (4).—Il est donc évident qu'aucune opération de l'âme ne peut continuer de s'exercer après la mort, et conséquemment, qu'elle ne subsiste plus elle-même, puisque nulle substance ne saurait exister sans avoir une opération quelconque.

(2) Animæ, quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiciuntur; atque cum bonum aut malum esse dicit affirmando aut negando, tum fugit aut persequitur. Quapropter ipsa anima sine phantasmate numquam intelligit... Intellectivum ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit... Qui non sentit nihil discere vel intelligere potest : et qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur ; ipsa namque phantasmata veluti sensibilia sunt, attamen sine materia (Arist. *De anima*, III, c. 7 et 8).

Quidam est intellectus talis ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores, qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit... Non autem recordamur, qui hoc quidem expers est passionis. Intellectus vero passivus extinguitur, et sine hoc nihil intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(3) Ipsum intelligere ac contemplari marcescit quia aliud quoddam intus corrumpitur; ipsum autem passione vacat. Ratiocinari vero, et amare, aut odisse, non sunt illius affectus, sed hujusce quod habet illud, ea ratione qua illud habet. Quapropter et hoc corrupto, nec recordatur, nec amat; non enim erant illius, sed ipsius communis, quod quidem periit. Intellectus autem divinum quid est fortasse, passioneque vacat (Arist. *De anima*, I, c. 4). — Voyez aussi la note 5 du ch. 79, p. 185.

(4) Voyez le second paragraphe de la note 2 qui précède.

---

organorum corporis per quæ operantur, non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 7) quod « nequaquam sine phantasmate intelligit anima, » et quod « nihil intelligit sine intellectu passivo, » (ibid. c. 5), quem vocat virtutem cogitativam, quæ est corruptibilis; et propter hoc dicit (de Anima, I, c. 4) quod « intelligere hominis corrumpitur, quodam interius corrupto, » scilicet phantasmate vel passivo intellectu; et (de Anima, III, c. 5) dicitur quod « non reminiscimur, post mortem, eorum quæ scivimus in vita. » — Sic igitur patet quod nulla operatio animæ potest remanere post mortem ; neque igitur substantia ejus manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

CHAPITRE LXXXI.

Réponse aux raisons précédentes.

Comme il a été démontré [ch. 79] que la conclusion qui ressort de tous ces arguments est fausse, nous allons essayer de leur opposer une réponse.

1° La première observation à faire, c'est que toutes les fois que des êtres sont disposés l'un pour l'autre et proportionnés entre eux, ils se multiplient ou restent dans l'unité, chacun en vertu de sa cause. Si donc l'*être* de l'un dépend de l'autre, c'est ce dernier qui déterminera également l'unité ou le nombre, à moins que cette détermination ne soit faite par une autre cause extrinsèque. Or, il y a nécessairement une certaine proportion et une sorte d'aptitude naturelle entre la forme et la matière, puisque l'acte propre se réalise dans la propre matière ; d'où il suit que la matière et la forme se multiplient conjointement ou se réduisent ensemble à l'unité. Donc, en supposant que l'*être* de la forme dépende de la matière, c'est aussi de la matière que dépendra le nombre ou l'unité de la forme. Dans le cas contraire, la forme, il est vrai, se multipliera nécessairement en raison du nombre qu'atteindra la matière, c'est-à-dire conjointement et dans une exacte proportion, mais non cependant de telle sorte que l'unité ou le nombre de la forme dépende réellement de la matière. Or, nous avons prouvé [ch. 68] que l'âme humaine est une forme qui, sous le rapport de l'*être*, est complétement indépendante de la matière. Nous

---

CAPUT LXXXI.

Solutio præcedentium rationum.

Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex præmissis (c. 79) ostensum est, tentandum est solvere.

1° Ac primo sciendum est quod quæcumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet ; alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit ; unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas ; si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, et (secundum) proportionem ipsius ; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formæ a materia. Ostensum est autem (c. 68) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animæ

en concluons donc que le nombre des âmes s'accroît avec celui des corps, sans que, pour cela, la multiplication des corps soit cause de la multiplicité des âmes; et, par conséquent, que la destruction des corps n'a pas pour effet de supprimer la pluralité des âmes, ainsi qu'on le prétend dans le premier argument.

2° On voit aisément, d'après cela, comment il faut répondre à la seconde raison. La distinction spécifique ne se tire pas indifféremment de toute diversité dans les formes, mais seulement de celle qui affecte les principes formels, ou, en d'autres termes, repose sur une raison [ou nature] diverse de la forme; il est certain, par exemple, que la forme de ce feu est essentiellement distincte de cette autre, et cependant ce n'est pas un feu différent, et sa forme n'appartient pas à une autre espèce (1).

La multiplicité des âmes qui sont séparées des corps est donc une conséquence de la diversité des formes qui repose sur la substance, puisque la substance de telle âme est distincte de la substance de telle autre. Toutefois cette diversité ne prend pas sa source dans la diversité des principes essentiels de l'âme elle-même, mais dans les proportions diverses [ou rapports] qui existent entre les âmes et les corps; car telle âme est proportionnée à tel corps déterminé, celle-là est pour un autre, et ainsi du reste. Même après la destruction des corps, les âmes conservent ces proportions, aussi bien que leur substance,

(1) La pensée de saint Thomas est qu'il ne faut pas confondre la distinction des espèces avec la distinction des êtres, en qui les formes s'individualisent; car, dans ce cas, il y aurait autant d'espèces que d'individus. Ainsi, Pierre et Paul sont parfaitement distincts l'un de l'autre et ils ont chacun leur forme propre; cependant ils sont compris dans la même espèce. On peut encore ajouter que la distinction des espèces ne repose pas sur des différences accidentelles, mais sur celles qui changent la nature ou l'essence des êtres. Par exemple, l'homme blanc et l'homme noir n'appartiennent pas à deux espèces distinctes, mais à une seule, parce que la couleur n'est qu'un accident qui ne touche en rien à l'essence. Au contraire, l'homme et le cheval ne peuvent être rangés dans la même espèce, parce que dans l'essence du premier il entre une âme raisonnable, tandis que le second n'a qu'une âme sensitive.

---

secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

2° Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quælibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quæ est secundum principia formalia vel secundum diversam rationem formæ; constat enim quod alia est essentia formæ hujus ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animæ et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem ipsius

comme ayant un *être* propre indépendant du corps. Les âmes, en effet, sont, par leurs substances mêmes, les formes des corps; car s'il en était autrement, leur union avec le corps serait accidentelle, et, par conséquent, l'être résultant de l'union de ces deux substances ne serait pas un essentiellement, mais par accident. Parce que les âmes sont des formes, elles doivent être proportionnées aux corps. D'où nous concluons que ces proportions demeurent, même dans les âmes séparées, qui, par conséquent, sont toujours en nombre.

3° Parmi les philosophes qui admettent l'éternité du monde, il en est qui sont arrivés, en s'appuyant sur le raisonnement qui a été fait en troisième lieu, à professer différentes opinions qui n'ont entre elles rien de commun. — Quelques-uns ont accepté sans restriction la conclusion qu'on en tire, savoir : que les âmes humaines cessent entièrement d'exister en même temps que les corps. — Plusieurs (2) ont pensé qu'il reste de toutes les âmes quelque chose d'unique et de séparé qui leur est commun à toutes : c'est l'intellect actif seul, ou bien encore avec lui, l'intellect possible, suivant les systèmes. — D'autres enseignent bien que les âmes survivent aux corps, sans que leur nombre diminue; mais, de peur qu'on ne les force d'admettre que ce nombre est infini, ils ajoutent que les mêmes âmes s'unissent à d'autres corps après un laps de temps déterminé. C'est l'opinion des disciples de Platon, et nous l'examinerons plus loin [ch. 83] (3). — Il en est encore

(2) De ce nombre sont Averrhoès et Alexandre d'Aphrodisée. — Voyez la note 1 du ch. 62, p. 85.

(3) Id quod non recipit paris speciem rationemque, quo nomine nunc appellamus? — Impar, inquit. — Quod vero non suscipit justitiam, aut musicam ? — Illud injustum; hoc immusicum. — Esto. Quod vero mortem non recipit, quomodo vocabimus ? — Im-

animæ, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; hæc enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ earum substantiæ manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animæ secundum substantias suas formæ corporum; alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsæ diversæ commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

3° Occasione autem tertiæ rationis inductæ, aliqui, æternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. — Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. — Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam, vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. — Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere; sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus; et hæc fuit Platonicorum opinio, de qua infra (c. 83) agetur.—

qui, pour éviter ces écarts, ont déclaré qu'ils ne voyaient aucune difficulté à ce qu'il existe actuellement une infinité d'âmes séparées, parce que l'infini actuel, dans les choses qui ne sont pas coordonnées ensemble, n'est tel que par accident, et pour eux, il n'y a pas en cela de contradiction. Tel est le sentiment d'Avicenne et d'Algazel (4). Quoique Aristote se soit positivement prononcé pour l'éternité du monde, il ne nous dit pas clairement dans ses écrits comment il juge ces opinions. Cependant la dernière n'est pas en opposition avec les principes posés par lui en divers endroits; car il prouve, à la vérité, qu'il n'y a pas

mortale, ait. — Animane mortem non recipit? — Non. — Immortale quid est igitur anima? — Immortalis vero est... Quum mors ad hominem accedit, id quidem quod in ipso mortale est, ut constat, moritur; quod immortale est, salvum et omnis corruptionis expers discedit, morti cedens locum... Anima immortale quid est et interitus expers. (*Phædo*, p. 105 et 106).

Ignorasne immortalem esse nostrum animum et nunquam periturum? (*De republ.*, p. 608.)

Hoc concedatur quod necessario commemorentur peregrina supplicia, quasi animæ commigrent ultro citroque in varia corpora : ignavorum quidem, in corpora muliebria, corporibus tributis ad ignominiam; homicidarum, in ferarum corpora, ad pœnam et supplicium; libidinosorum, in suum vel aprorum formas; levium et temerariorum hominum, in species volatilium animantium, quæ in aere solent versari; segnium denique, otiosorum, imperitorum, stolidorum, in aquatilium speciem. Omnia autem hæc in secundo circuitu Nemesis certo judicio rata fixaque esse voluit, cum infernarum illarum furiarum numinibus, quibus humanarum rerum inspectionem summus ille Deus omnium imperator atque præses attribuit; quibus etiam gubernationem mundi commisit (Timæi Locri, *De mundi natura*, p. 104, H. Steph., 1578).

Animæ primæ vitæ finem consecutæ, judicantur, judicatæ autem aliæ sub terra in judicii locum euntes, meritas illic pœnas sustinent. Aliæ in cœli quemdam locum per judicium elevatæ, ita degunt, ut dignum est ea vita qua in hominis figura vixerunt. Millesimo anno ambæ redeuntes sortem, et electionem secundæ vitæ suscipiunt, deligit unaquæque eam vitam quam velit. Hic et in bestiæ vitam humana anima transit, et ex bestia rursus in hominem, si modo anima quandoque prius fuerit hominis; nam quæ numquam veritatem inspexerit, in hanc figuram venire non poterit (*Phædrus*).

(4) Gazali (Abou-Hamed-Mohammed), plus connu sous le nom d'*Algazali* et *Algazeli*, philosophe musulman, né dans la ville de Thous, en Khorasan, l'an 450 de l'hégire (1058-59 de J.-C.). La réputation de ce philosophe lui fit confier la direction du collége de Bagdad. Après quelques années, il abandonna ce poste et embrassa la vie religieuse. Il voyagea en Syrie, en Palestine, en Égypte, et se retira ensuite dans sa ville natale pour étudier et écrire. Il mourut l'an 505 de l'hégire (1111 de J.-C.). Il composa un traité des sciences religieuses et d'autres ouvrages manuscrits. On lui reproche d'avoir soutenu, en philosophie, des principes erronés, et l'opinion que lui prête saint Thomas en est une preuve. On a publié à Cologne, en 1506, un in-4° intitulé : *Philosophia et logica Algazeli*. Averrhoès écrivit contre lui un livre qui a été traduit en latin sous ce titre : *Destructio destructionum philosophiæ Algazeli*.

Quidam vero, omnia prædicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas; esse enim infinitum actu, in his quæ non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens; quod ponere non reputant inconveniens; et est positio Avicennæ et Algazelis. — Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur, quum tamen expresse mundi æternitatem ponat. Ultima tamen prædictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat; nam probat (Phys. III, c. 5, 6, 7 et 8, et de Cœlo et Mundo, I, c. 7) infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Cer-

d'infini actuel dans les corps naturels (5), mais sans chercher à établir qu'il en est de même pour les substances immatérielles. Cette question, toutefois, n'a rien d'embarrassant pour ceux qui, soumis aux enseignements de la foi catholique, rejettent l'éternité du monde.

4° De ce que l'âme subsiste après la destruction du corps, il ne s'ensuit pas nécessairement, comme on le voudrait dans le quatrième argument, que leur union est simplement accidentelle. On définit l'accident : une qualité qui peut indifféremment être ou n'être pas dans le sujet composé d'une matière et d'une forme, sans qu'il en résulte pour lui une altération essentielle; et si l'on transporte cette définition aux principes qui entrent dans la composition du sujet, elle est fausse. Aristote prouve, en effet, que la matière première (6) n'a pas été produite par voie de génération et n'est pas sujette à la corruption (7). C'est pourquoi, si l'on en retranche la forme, son essence de-

(5) Considerare oportet si possit necne infinitum esse sensibile corpus. Ex his autem patebit infinitum sensibile corpus in ratione rerum esse omnino non posse. Omne namque sensibile corpus aptum est alicubi esse; atque locus est quidam cujusque, et idem est totius, ac partis, ut totius terræ, uniusque glebæ... Loci vero species ac differentiæ sunt : supra et infra; ante et retro; dextrum atque sinistrum. Atque hæc non solum ratione nostri sunt, positioneve, sed in ipso etiam toto distincta sunt, atque hæc esse in infinito non possunt. Atque simpliciter si locus infinitus esse non possit, sitque omne corpus in loco, et in ratione profecto rerum infinitum corpus esse non potest. At vero quod alicubi est, in loco est; et quod in loco est, alicubi est. Ut igitur infinitum quantitatis rationem subire non potest (nam quantum fuerit quoddam, ut bicubitum aut tricubitum, hæc enim significat ipsum quantum) sic et quod est in loco, id alicubi sane est. At id aut supra, aut infra, aut in aliqua alia sex differentiarum esse significat; quarum unaquæque finis est quidam, ut constat. Patet igitur ex hisce, quæ diximus, infinitum corpus in ratione rerum actu non esse... Restat igitur infinitum in ratione rerum potentia esse. Non oportet autem infinitum potentia sic accipere, ut actu tandem evadat, quemadmodum si potest hoc statua esse, erit hoc statua tandem. Sed cum multipliciter quippiam esse dicatur, perinde est infinitum, ut dies est, atque ludus, ex eo quia fit aliud atque aliud semper; nam in his est esse potentia, atque actu (Arist. *Phys.* III, c. 5 et 6). — Aristote examine fort au long cette question dans le troisième livre de sa *Physique*, depuis le chapitre 4 jusqu'à la fin. Il raisonne à peu près de la même manière dans le traité *Du ciel*, livre I, ch. 7.

(6) Voyez la note 2 du ch. 79, p. 183.

(7) Materies quidem permanens, una cum forma causa est eorum quæ sunt, perinde ac mater... Materia vero hæc (quæ contrarietatem habet) corrumpitur atque gignitur; alia nec corrumpitur, nec gignitur. Nam ut est quidem id in quo, per se corrumpitur.

---

tum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei professores, qui æternitatem mundi non ponunt.

4° Non est etiam necessarium quod, si anima manet, corpore destructo, fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse præter corruptionem subjecti compositi ex materia et forma; si autem referatur ad principia compositi subjecti, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse, ut probat Aristoteles (Phys. I, c. 9); unde, recedente forma, manet in sua essentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter; uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. 68) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter

meure toujours; et cependant la forme ne lui est pas unie accidentellement, mais essentiellement, puisque, par suite de cette union, elle n'ont toutes deux qu'un même *être*. Or, il en est de même de l'âme, qui est unie au corps de telle manière, que leur *être* est identique [ch. 68]. Par conséquent, bien qu'elle survive au corps, son union avec lui n'en est pas moins substantielle et non accidentelle. Si la matière première est encore en acte après avoir été dépouillée de sa forme, c'est seulement en vertu de l'acte d'une autre forme; mais l'âme humaine conserve le même acte, et c'est pour cela qu'elle est tout à la fois une forme et un acte, tandis que la matière première n'est un être qu'en puissance.

5° La cinquième raison, qui consiste à dire que l'âme, en se séparant du corps, devient incapable d'aucune opération, est absolument fausse; car elle conserve toujours les opérations indépendantes des organes corporels, telles que celles de connaître et de vouloir. Quant aux opérations qui s'exercent par le moyen de ces organes, comme elles appartiennent à l'âme nutritive et à l'âme sensitive, elles cessent complétement.

Nous devons pourtant observer que l'âme ne connaît plus, après sa séparation du corps, de la même manière que pendant leur union, parce que son mode d'existence est changé, et tout agent agit conformément à sa manière d'être. Quoique l'*être* de l'âme humaine soit absolu et indépendant du corps tandis que les deux substances sont unies, le corps est cependant, en quelque sorte, le suppôt de l'âme et

Id enim quod corrumpitur, in hoc est ipsa, inquam, privatio. At suapte potentia, non per se. Sed nec accidat, nec oriatur, necesse est. Nam si gignitur, subjiciatur aliquid primum oportet ex quo, hoc pacto nascetur, ut insit in ipsa : hoc autem est ipsius natura. Quare fit et ut sit antea quam sit orta. Etenim materiam id dico quod primum est uniuscujusque subjectum, e quo quippiam eo fit pacto, ut non per accidens insit; et si corrumpitur, ad hoc ultimum sane proficiscetur; quare erit corrupta ante quam sit corrupta (Arist. *Phys.* I, c. 9).

---

tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formæ; anima autem humana manet in actu eodem; et ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

5° Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separetur, dicimus esse falsum. Manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur; hujusmodi autem sunt intelligere et velle. Quæ autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritivæ et sensitivæ, hæ non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima, separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est; unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animæ humanæ, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subjectum ipsum recipiens est corpus; unde et consequenter operatio propria ejus, quæ est intelligere,

le sujet qui la reçoit. Par conséquent, bien que son opération propre, qui est celle de connaître, ne dépende pas du corps, comme celles qui s'exercent par un organe corporel, son objet propre, c'est-à-dire l'image, est réellement dans le corps. C'est pourquoi, tant que l'âme demeure dans le corps, elle ne peut connaître sans image, ni même se rappeler les choses passées autrement que par la faculté de penser et par la mémoire, dont la fonction est de préparer les images [ch. 73]; d'où il résulte que l'opération de connaître [en ce qui concerne ce mode spécial], et aussi l'acte de la mémoire, se trouvent supprimés par le fait de la destruction du corps. Lorsque l'âme est séparée, son *être* lui appartient à elle seule, sans que le corps y participe; et conséquemment, elle n'a plus besoin, pour réaliser son opération, qui est l'acte de connaître, d'objets existants dans les organes corporels, c'est-à-dire des images; mais elle connaît alors par elle-même de la manière propre aux substances qui sont le plus complétement séparées des corps à raison de leur *être*, et dont nous nous occuperons plus loin [ch. 91-101]; et même il pourra se faire que l'âme reçoive de ces substances, comme lui étant supérieures, une influence plus abondante, qui aura pour effet de perfectionner sa connaissance.

Il se passe quelque chose de semblable, même pendant la vie présente. Nous voyons, en effet, que si l'âme est gênée dans ses opérations par des préoccupations [trop vives] ayant pour objet le corps où elle réside, elle perd la vigueur nécessaire pour s'élever à la connaissance des choses les plus sublimes. C'est pourquoi la vertu de tempérance, qui détourne l'âme des voluptés sensuelles, est celle qui développe le plus dans l'homme la faculté de connaître.

---

etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma; unde, quamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phantasmata præparantur, ut ex dictis (c. 73) patet; et propter hoc, intelligere (quantum ad hunc modum) et similiter reminisci destruitur, corpore destructo. Esse vero animæ separatæ est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis exsistentia, que sunt phantasmata; sed intelliget per seipsam, per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundum esse a corporibus separatæ, de quibus infra (c. 91-101) agetur, a quibus etiam, tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.

Cujus signum etiam in viventibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiæ, quæ a corporeis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos; homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impe-

Ceux-là mêmes qui sont plongés dans le sommeil, alors qu'ils ne font plus aucun usage des sens, et que les humeurs et les vapeurs sont dans un repos complet, impressionnés par des êtres supérieurs, aperçoivent dans l'avenir des choses que l'homme ne saurait découvrir par tous les raisonnements possibles. C'est ce que l'on remarque surtout chez les personnes tombées en syncope ou ravies en extase, et cela va d'autant plus loin qu'elles sont plus affranchies des sens. Il doit en être ainsi; car l'âme humaine étant, comme nous l'avons démontré [ch. 68], sur les confins des corps et des substances incorporelles, et comme à l'horizon qui sépare l'éternité du temps, à mesure qu'elle s'éloigne des êtres placés au plus bas degré de l'échelle, elle se rapproche de ceux qui occupent le sommet. Lors donc qu'elle sera entièrement détachée du corps, elle deviendra parfaitement semblable aux substances séparées, quant à la manière de connaître, et leur influence sur elle se fera sentir davantage (8).

Ainsi donc, quoique notre opération intellectuelle, considérée sui-

(8) Cette réponse, faite par saint Thomas à la cinquième objection, n'est-elle pas la meilleure explication physiologique, psychologique, et surtout chrétienne, que l'on puisse donner de certains faits longtemps contestés par un grand nombre de savants, et aujourd'hui prouvés avec la dernière évidence? Nous voulons parler du sommeil dit *magnétique*, de la *possession* et de l'*extase*, et, par induction, la même explication pourrait fort bien s'appliquer à d'autres phénomènes non moins prodigieux observés dans des êtres inanimés. — Dans ces différents états, il survient un changement très sensible dans l'individu. Certaines fonctions organiques sont souvent complétement ou à peu près suspendues; quelquefois même le sujet tombe dans une insensibilité dont rien ne peut le faire sortir. L'intelligence se développe alors à un degré tout-à-fait extraordinaire. Des personnes de moyens intellectuels très bornés et, de plus, absolument ignorantes, ont la perception d'objets éloignés et inaccessibles à leurs regards, parlent des langues qu'elles n'ont jamais apprises, devinent les pensées d'autrui, pénètrent dans l'avenir et s'élèvent à la connaissance des choses les plus sublimes. — Comment cela peut-il se faire? Serait-il logique d'attribuer des effets de cette nature à certains fluides impondérables qui, essentiellement matériels, sont par là même nécessairement inintelligents? — A toutes les explications contradictoires essayées jusqu'ici, nous préférons celle de saint Thomas, parce qu'elle a l'avantage d'être parfaitement conforme à la doctrine de l'Eglise. Nous disons avec lui : « Plus l'âme est asservie au corps, et plus l'intelligence s'appesantit. Si, au contraire, l'homme arrive, n'importe par quel moyen, à

diens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt; et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia, quum anima humana, ut supra (c. 68) ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte exsistens æternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem,

vant qu'elle se produit pendant la vie présente, se trouve détruite par suite de la destruction du corps, elle sera remplacée par une autre manière de connaître beaucoup plus excellente. Quant à la réminiscence, comme cet acte s'exerce au moyen d'un organe corporel, ainsi qu'Aristote le prouve (9), elle ne pourra plus exister dans l'âme après le corps, à moins que, par une sorte d'équivoque, on ne veuille désigner par ce mot la connaissance des choses que l'âme a sues dans le passé; car l'âme, après sa séparation, doit continuer de connaître ce qu'elle a su pendant la vie présente, puisque les espèces intelligibles sont reçues d'une manière indélébile dans l'intellect possible [ch. 74]. Lorsqu'il s'agit des autres opérations de l'âme, telles qu'aimer, se délecter et autres semblables, il faut éviter toute équivoque; car on les

ne plus faire aucun usage de ses sens, alors, *sous l'influence d'êtres d'un ordre supérieur*, il aperçoit dans l'avenir des choses qu'il ne saurait découvrir par tous les raisonnements; et cela va d'autant plus loin, qu'il est plus affranchi des sens. Du reste, en thèse générale, à mesure que l'âme s'éloigne des êtres les plus infimes, elle se rapproche des plus sublimes. » — Quels sont ces êtres d'un ordre supérieur qui ont le pouvoir d'influencer l'homme à ce point ? Ce sont évidemment de *purs esprits* ou, pour parler comme le Docteur angélique, des *substances séparées*, puisque *l'âme humaine est placée sur les confins des corps et des substances immatérielles*. L'Eglise nous enseigne qu'il y en a de deux sortes : des bons et des mauvais, et que, dans certains cas, l'homme est soumis à leur puissance. Tous les faits ci-dessus indiqués sont donc surnaturels ou, si l'on veut, *extranaturels;* et pour arriver à connaître, dans chaque cas particulier, le caractère propre de l'agent mystérieux, il est nécessaire de suivre exactement et scrupuleusement les règles posées par l'Eglise pour le discernement des esprits. — M. de Mirville arrive à cette conclusion dans un ouvrage très sérieux, intitulé : *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*, dans lequel il examine ces phénomènes et d'autres analogues qui méritent d'attirer l'attention. Son but est de démontrer, comme il le dit lui même, « l'intervention *très fréquente*, dans une foule de cas physiologiques, psychologiques, historiques et physiques, d'agents mystérieux, » auxquels il donne le nom de *forces intelligentes*, et qui ne sont autres que des *esprits*.

(9) Reminiscentia veluti syllogismus quidam, id est ratiocinatio, existit; nam qui reminiscitur quod prius audierit, viderit, aut quippiam id genus fecerit, ratiocinari assolet..... Porro affectionem ipsam corporalem esse, et reminiscentiam disquisitionem in tali viso, indicium est, quod nonnulli obturbari solent, et cum reminisci non possunt, et cum cogitationem reprimunt, conanturque non ultra reminisci, et potissimum quos atra bilis exercet; hos enim maxime phantasmata movent. Causa vero, cur reminiscentia in potestate eorum non sit, est quod sicut qui jaculatur emissum telum non ultra sistere potest, ita qui reminisci et vestigare aliquid contendit, nescio quid corporeum movet, cui affectio hæc consignatur (Arist. *De memoria et reminiscentia*, c. 2).

---

quum sit actus per corporeum organum exercitus, ut Aristoteles (de Memoria et Reminiscentia, c. 2) probat, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci æquivoce sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius novit, quam oportet animæ separatæ adesse etiam eorum quæ novit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut dictum est supra (c. 74). Circa alias vero animæ operationes, sicut est amare, gaudere et alia hujusmodi, est æquivocatio cavenda; nam quandoque sumuntur ut sunt animæ passiones, et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali, et sic in anima manere non possunt post mortem, ut Aristoteles probat (de

considère, tantôt comme des passions de l'âme, et alors ce sont des actes de l'appétit sensitif qui se passent dans la partie concupiscible ou dans l'irascible, et sont accompagnés d'une certaine modification du corps; d'où il suit que ces actes n'ont plus lieu dans l'âme après la mort, comme le Philosophe le démontre (10); tantôt, au contraire, on les prend pour un acte simple de la volonté qui est exempt de passion, et Aristote dit en ce sens que « Dieu se délecte dans son opération unique et simple » (11). Il ajoute encore que la délectation souveraine se trouve dans les contemplations de la sagesse (12), et ailleurs il établit une distinction entre la dilection et l'amour, qui est une passion (13). Puis donc que la volonté, de même que l'intelligence, est une puissance qui agit sans organe corporel, il est clair que

(10) Dolere dicimus animam, gaudere, confidere, timere, insuper irasci, sentire, ratiocinari; quæ quidem omnia motus esse videntur. Quapropter ipsam quispiam existimabit moveri. Verum id non necessarium est; nam etsi quam maxime dolere vel gaudere vel ratiocinari motus sunt, vel potius moveri, tamen ipsum moveri ab anima est (Arist. *De anima*, I, c. 4).

(11) Nihil idem nobis semper est jucundum, quia simplex non est nostra natura; sed inest in ea etiam aliquid alterum ac dispar ex quo intereat necesse est. Itaque si quid agat altera pars, hoc alteri naturæ præter naturam est. Cum vero exæquatæ sint ambæ partes, neque molestum, quod agitur, neque jucundum videtur. Nam si cujus natura simplex sit, eadem actio semper erit jucundissima. Itaque semper una et simplici Deus voluptate potitur. Non enim motionis tantum functio est aliqua, sed etiam vacuitatis a motione, magisque est in quiete, quam in motu voluptas (Arist. *Ethic.* VII, c. 15).

(12) Perfectam beatitudinem functionem quamdam muneris esse, in rerum contemplatione positam, etiam ex hoc perspicere licet, quod Deos felicissimos ac beatissimos esse arbitramur. Actiones autem quas eis tribuere nos non oportet?..... Quod si omnia quæ in actionibus versantur persequamur, exigua sane Diisque indigna reperientur. Non enim eos oportet dormientes fingere, ut Endymionem. Ei igitur qui vivit, si actio, multoque magis si effectio adimatur, quid præter contemplationem relinquitur? Quocirca Dei muneris functio ea quæ beatitudine antecellit, in contemplatione consistere reperietur. Ergo et humanarum functionum ut quæque huic simillima est, ita ad beatam vitam constituendam plurimum valet. Huic quinetiam rei argumento est, quod cætera animalia, quæ tali muneris functione orbata sunt, beatitudine quoque excluduntur. Diis enim immortalibus omnis vita beata est; hominibus autem, quatenus simulacrum aliquod talis functionis habent. Reliquorum vero animalium beate vivit nullum, quoniam nulla est eis contemplationis communitas (Arist. *Ethic.* X, c. 8).

(13) Maxime et in his amicitiæ permanent, cum par pari inter se referunt, verbi gratia, voluptatem; neque hoc modo solum, sed ex una et eadem re, ut fit inter urbanos ac facetos; non ut inter amatorem, eumque qui amatur. Non enim iisdem rebus hi delectantur; sed amator, illius amore; is qui amatur, amatoris erga se studio atque observantia. Forma porro evanescente, interdum evanescit quoque amicitia..... Plerique autem in amicitia permanent, si consuetudine vitæ adhibita mores dilexerint, cum sint inter se moribus similes (Arist. *Ethic.* VIII, c. 5).

Anima, I, c. 4); sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione; unde Aristoteles (Eth. VII, c. 15) dicit quod « Deus una simplici operatione gaudet, » et (X, c. 8) quod in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis, et (VIII, c. 5) amorem amicitiæ ab amatione, quæ est passio, distinguit; quum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est hujusmodi,

les opérations de ce genre, considérées comme des actes de la volonté, se produisent encore dans l'âme après sa séparation.

Donc on ne peut conclure des raisons données plus haut que l'âme humaine est soumise à la mort.

CHAPITRE LXXXII.

Les âmes des brutes ne sont pas immortelles.

Il est évident, par tout ce qui précède, que les âmes des brutes ne sont pas immortelles. En effet :

1° Nous avons déjà prouvé [ch. 57 et 68] que nulle opération ayant son principe dans la partie sensitive ne peut s'exercer indépendamment du corps. Or, il ne se produit dans les âmes des brutes aucune opération supérieure aux opérations de la partie sensitive ; car elles sont dépourvues d'intelligence et incapables de raisonnement. Nous en avons la preuve en ce que tous les animaux de la même espèce opèrent de la même manière, comme obéissant à la nature qui les dirige, et agissant sans dessein prémédité ; par exemple, toutes les hirondelles font des nids semblables, et toutes les araignées construisent leur toile sur un modèle invariable. Donc aucune des opérations émanant de l'âme des brutes ne peut s'effectuer sans le corps. Donc, puisque toute

---

secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPUT LXXXII.

Quod animæ brutorum animalium non sunt immortales.

Ex his autem quæ dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

1° Jam enim ostensum est (c. 57 et 68) quod nulla operatio sensitivæ partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivæ partis ; non enim intelligunt neque ratiocinantur ; quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motæ (sint animæ eorum) et non ex arte operantes ; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animæ brutorum quæ possit sine corpore esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse ; ergo, pereunte corpore, perit.

2° Item, Omnis forma separata a materia est intellecta in actu ; sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, in

substance a son opération propre, l'âme des brutes ne peut avoir un *être* indépendant du corps. Donc elle périt avec le corps.

2° Toute forme séparée de la matière est connue actuellement; car c'est par l'abstraction que l'intellect actif rend les espèces intelligibles en acte, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 77]. Or, si l'âme de la brute survit à la destruction du corps, elle deviendra une forme séparée de la matière. Donc elle sera également une forme actuellement connue. Or, selon la doctrine d'Aristote, lorsqu'il s'agit des êtres séparés de la matière, le sujet qui connaît et l'objet connu sont une même chose (1). Donc cette âme de la brute, qui survivra au corps, sera intelligente; ce qui est contradictoire.

3° L'être, quel qu'il soit, qui est capable d'atteindre à un certain degré de perfection, a le désir naturel de cette perfection; car le bien est ce que tous les êtres recherchent, de telle manière cependant que chacun d'eux désire son bien particulier. Or, rien ne nous indique que les brutes tendent à une existence sans fin, autrement qu'en perpétuant leur espèce; et cette sorte de perpétuité résulte du penchant qui les porte à se reproduire, penchant qui leur est commun avec les plantes et les êtres inanimés. Mais ils sont dépourvus de ce désir dont le terme est l'animal, considéré comme tel, et qui naît de l'appréhension [intellectuelle]; car l'âme sensitive ne saisissant d'autre objet que celui qui est présent et actuel, l'*être* perpétuel se trouve hors de sa portée. Donc elle ne dirige pas l'appétit animal vers ce but. Donc l'âme des brutes est incapable d'exister éternellement.

(1) Est intelligibilis et ipse (intellectus), ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem, quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia, et id quod ita sub scientiam cadit (Arist. *De anima*, III, c. 4 in fine).

---

quantum abstrahit eas, ut ex supradictis (c. 77) patet. Sed si anima bruti manet, corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 4 in fine). Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis; quod est impossibile.

3° Adhuc, In qualibet re quæ potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, in quantum in eis invenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur (quodquidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis), non autem quantum ad proprium appetitum animalis in quantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens; nam, quum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum; neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

4° Amplius, Quum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem

4° Puisque, selon la remarque du Philosophe, le plaisir qui résulte d'une opération la rend plus parfaite (2), l'opération de chaque chose se rapporte, comme à sa fin, à l'objet où elle trouve son plaisir. Or, les animaux sans raison ne goûtent de délectations que celles qui ont trait à la conservation du corps; car ils n'en trouvent aucune dans les sons, les odeurs et les formes extérieures, à moins que ces choses ne soient pour eux des signes indicatifs des aliments ou des jouissances sensuelles, qui seuls leur procurent quelque plaisir. Toute opération émanée d'eux n'a donc d'autre but que la conservation de l'*être* corporel. Donc il n'y a pas d'*être* possible pour eux sans le corps.

Ce sentiment est en conformité parfaite avec la doctrine catholique. L'Écriture dit, en parlant des brutes : *L'âme* [ou la vie] *de la chair est dans le sang* [*Levit.* XVII, 11]; ce qui signifie que l'*être* de l'animal dépend de la consistance du sang. — Nous lisons aussi dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques :* « Nous croyons que l'homme seul a une âme « substantielle [c'est-à-dire qui a le principe de la vie en elle-même], « et que les âmes des brutes meurent avec le corps. » Aristote enseigne aussi qu'il y a la même distinction entre la partie intellectuelle de l'âme et les autres parties qu'entre l'incorruptible et le corruptible (3).

(2) Utrum autem propter voluptatem vitæ retinendæ studio ducamur, an vivendi causa voluptatem sequamur, omittamus in præsenti disputare. Videntur enim hæc inter se esse copulata, neque alterum ab altero posse sejungi : nam neque sine ulla muneris functione gignitur voluptas, et omnem muneris functionem perficit voluptas (Arist. *Ethic.* x, c. 5).

(3) Nunc eo usque tantum dicatur, animam inquam principium esse eorum quæ dicta sunt, et his esse definitam, vegetativo, sensitivo, intellectivo, etiam motu. Quærendum autem est utrum horum unumquodque sit anima, an animæ pars; et si pars, utrum hoc pacto ut sit separabile ratione solum, an etiam loco..... De intellectu vero, contemplativaque potentia nondum quicquam est manifestum; sed videtur hoc animæ genus esse diversum, idque solum, perinde atque perpetuum, ab eo quod occidit, sejungi separarique potest. Cæteras autem animæ partes separabiles quidem non esse, ut quidam asserunt, patet. Ratione vero differre, non obscurum esse videtur; sensitivi namque ratio diversa est a ratione principii opinandi, siquidem diversa sunt sentire ac opinari, et

---

(Ethic. x, c. 5), ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis; non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quæ est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiæ doctrina catholicæ fidei concordat; dicitur enim de animalibus brutis : *Anima carnis in sanguine est* (*Levit.* XVII, 11), quasi dicatur : Ex sanguinis permanentia esse illius dependet. — Et in libro de Ecclesiasticis dogmatibus : « Solum « hominem credimus habere animam sub- « stantivam (id est per se vitalem); brutorum « vero animas cum corporibus interire. » (Gennad. Massil., c. 16 et 17, in tomo VIII, opp. S. Aug.) Aristoteles etiam dicit (de Anima, II, c. 2) quod intellectiva pars animæ separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

Nous détruisons, par cela même, l'opinion de Platon, qui accorde l'immortalité, même aux âmes des brutes (4).

Il semble cependant que l'on peut établir de la manière suivante que les âmes des brutes sont immortelles :

1° L'être qui opère par lui-même et séparément subsiste également par lui-même. Or, il y a dans l'âme sensitive des brutes une opération qui subsiste par elle-même et à laquelle le corps ne prend aucune part, puisqu'elle se meut; car une nature qui est cause du mouvement se compose de deux choses, dont l'une est le principe et l'autre le sujet du mouvement; et par conséquent, puisque le corps est mû, l'âme seule est le principe moteur. Donc elle subsiste par elle-même. Donc elle ne peut être accidentellement détruite par suite de la destruction du corps; car ces êtres seuls sont détruits par accident, qui n'ont pas de subsistance propre. Elle n'est pas davantage susceptible d'une destruction essentielle, puisqu'elle n'est pas composée de principes contraires. Donc elle est absolument indestructible.

2° Nous revenons ainsi à la raison donnée par Platon, que toute âme est immortelle, parce que l'âme est une substance qui se meut elle-même (5). Or, tout être qui se meut lui-même est nécessairement

unumquodque dictorum similiter. At vero quibusdam animantium cunctæ partes, ut patet, insunt; quibusdam nonnullæ; sunt et quibus una tantum inesse videtur : atque id ipsum differentiam animantium facit (Arist. *De anima*, II, c. 2).

(4) Voyez la note suivante.

(5) Anima omnis est immortalis; quod enim semper movetur, id æternum est. Quod autem motum affert alicui, quodque ipsum agitatur aliunde quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod seipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquamne moveri quidem desinit? quinetiam cæteris quæ moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia; ipsum autem nulla ex re nasci potest. Nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem unquam; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec a se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci nec mori potest (*Phædrus*). — Ce raisonnement est développé dans la suite du même livre, et aucune distinction n'est faite entre les âmes des hommes et celles des brutes.

Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales.

1° Cujus enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animæ sensitivæ in brutis est aliqua operatio per se subsistens, in qua non communicat corpus, scilicet se movere; natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, quum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto; illa enim solum per accidens corrumpuntur quæ per se non habent esse; per se autem non potest corrumpi, quum neque contrarium habeat neque sit ex contrariis composita Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

immortel; car la mort du corps n'est que l'éloignement de son moteur, et nul être ne peut se séparer de lui-même. D'où il conclut que celui qui est à lui-même son moteur ne peut mourir. Il suit donc de là que toute âme motrice, même celle des brutes, est immortelle. — Nous disons que cette raison revient à la précédente, parce que, comme dans l'opinion de Platon, aucun être ne meut sans être mû; celui qui se meut lui-même est essentiellement un moteur, et, par conséquent, il a une opération propre. Platon prétend que l'âme sensitive a une opération propre, non-seulement lorsqu'elle imprime le mouvement, mais encore tandis que la sensation se produit. La raison qu'il en donne, c'est que la sensation est une sorte de mouvement de l'âme même qui sent : ainsi mue, elle meut à son tour le corps pour le faire sentir. C'est pourquoi il définit le sentiment : un mouvement de l'âme réalisé par le moyen du corps.

Il n'y a certainement rien de vrai en cela. Car :

1° Sentir ce n'est pas mouvoir, mais plutôt être mû, puisque l'animal, après avoir eu la puissance de sentir, éprouve une sensation actuelle causée par des objets sensibles qui modifient les sens. On n'est pas en droit de dire que le sens est affecté par l'objet sensible de la même manière que l'intelligence par l'espèce intelligible; en sorte que sentir et connaître seraient également deux opérations de l'âme, indépendantes de tout instrument corporel. Car l'intelligence saisit les choses, en faisant abstraction de la matière et des conditions matérielles qui sont les principes de l'individualité; et les sens n'ont pas cette faculté : on en sera convaincu en considérant que l'objet des sens est le particulier [ou l'individu], et que l'universel est celui de l'in-

---

2° Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsam. Omne autem movens seipsum oportet esse immortale, corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur (secundum ipsum) quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam bruterum. — Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa, quia, quum (secundum Platonis positionem) nihil moveat nisi motum, id quod est seipsum movens est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se. Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo, ponebat Plato animam sensitivam propriam operationem habere; dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis, et ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum; unde, diffiniens sensum, dicebat quod est motus animæ per corpus.

Hæc autem quæ dicta sunt patet esse falsa.

1° Non enim sentire est movere, sed magis moveri; nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere; nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditioni-

telligence. Il est évident par là que les sens ne sont affectés que par des objets qui consistent dans une matière, et que ces mêmes objets, au contraire, n'affectent l'intelligence qu'autant qu'ils sont abstraits de la matière. L'intelligence n'est donc impressionnée par aucune matière corporelle, tandis que les sens ne sauraient l'être sans matière.

2° Des sens divers sont destinés à percevoir les diverses formes sensibles : par exemple, la vue saisit les couleurs, et l'ouïe les sons. Cette diversité résulte manifestement des dispositions diverses des organes; car l'organe de la vue doit être en puissance pour toutes les couleurs, et celui de l'ouïe pour tous les sons. Or, si cette perception avait lieu sans le secours d'un organe corporel, la même puissance aurait la faculté de recevoir toutes les formes sensibles, puisque toute vertu immatérielle est, pour ce qui la concerne, également bien disposée relativement à toutes les qualités de ce genre; et c'est pour cette raison que l'intelligence, qui ne fait aucun usage des organes corporels, connaît tout ce qui tombe sous les sens. Donc la sensation est impossible sans un organe corporel.

3° L'excellence des objets sensibles altère les sens et ne produit aucun effet semblable dans l'intelligence, puisque l'esprit qui arrive à connaître les plus éminents des êtres intelligibles n'est pas moins apte, mais, au contraire, mieux disposé à connaître ceux d'un ordre inférieur (6). Donc l'affection qui émane de la forme sensible pour

(6) Passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi, patet in sensuum instrumentis, atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest : auditus namque non audit sonum, post magnos sonos; et visus non videt, atque adoratus non olfacit, post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit atque intelligit inferiora : sensitivum enim non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4).

---

bus quæ sunt individuationis principia, non autem sensus; quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractæ. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

2° Adhuc, Diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Hæc autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit; nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva; nam virtus immaterialis se habet æqualiter, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

3° Præterea, Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus; quia qui intelligit altiora intelligibilium non minus poterit alia speculari, sed magis. Al-

les sens, et de l'espèce intelligible pour l'intelligence, n'appartient pas au même genre; mais l'impression reçue dans l'intelligence est indépendante de tout organe corporel, et elle s'exerce, par le moyen d'un organe corporel, sur les sens, dont l'harmonie [ou l'équilibre] est rompue par l'excellence de l'objet sensible.

Lorsque Platon affirme comme certain que l'âme est une substance qui se meut elle-même, il s'appuie sur ce qui a lieu pour les corps. Nul corps, en effet, ne meut s'il n'est mû lui-même; d'où Platon conclut que tout moteur est en mouvement. Et parce qu'il ne peut y avoir, jusqu'à l'infini, une distinction réelle entre le mobile et son moteur, il est amené à dire que, dans chaque ordre d'êtres, le premier moteur se meut lui-même, et par conséquent, que l'âme, qui est le premier principe du mouvement des animaux, est une substance qui se meut elle-même.

Deux raisons démontrent parfaitement la fausseté de cette conclusion. — D'abord, nous avons prouvé [liv. I, ch. 13] que tout ce qui est mû essentiellement est un corps; d'où il suit que l'âme n'étant pas un corps, elle ne peut être en mouvement que par accident. — En second lieu, comme le moteur, en sa qualité de moteur, est en acte, tandis que le mobile, en tant que tel, est en puissance, puisque rien ne peut être, sous le même rapport, en acte et en puissance, jamais il ne pourra se faire que le même être soit à la fois, et sous le même rapport, moteur et mobile; mais lorsqu'on affirme qu'une chose se meut elle-même, l'une de ses parties est nécessairement le moteur et l'autre le mobile, et c'est en ce sens que nous disons de l'animal qu'il se meut lui-même, parce que l'âme imprime et le corps reçoit le mouvement. — Il faut pourtant observer que Platon, en se

---

terius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili; intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit, animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum; unde Plato ponebat omne movens moveri; et, quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quæ est primum movens in motibus animalium, esse aliquid movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. — Primo quidem, quia probatum est (lib. I, c. 13) quod omne quod movetur per se, est corpus; unde, quum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. — Secundo, quia, quum movens in quantum hujusmodi sit actu, motum autem in quantum hujusmodi sit in potentia, nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia, impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum; sed oportet, si aliquid dicitur seipsum movens, quod una pars ejus sit movens et alia pars sit mota; et hoc modo dicitur animal movere seipsum, quia anima est movens et corpus

servant du terme de mouvement, qui ne s'applique rigoureusement qu'aux seuls corps, ne considère pas l'âme comme une nature corporelle; car il ne veut pas parler, dans ce cas, du mouvement proprement dit, mais sous ce nom il comprend en général toute espèce d'opération. Aristote lui-même nous dit que les deux opérations de sentir et de connaître sont en quelque sorte des mouvements (7). Le mouvement ainsi envisagé n'est pas l'acte de l'être existant en puissance, mais l'acte de l'être parfait. C'est pourquoi, en disant que l'âme se meut elle-même, il entend qu'elle agit d'elle-même et sans le secours du corps, contrairement à ce qui a lieu pour les autres formes, qui ont besoin d'une matière pour agir : le calorique, par exemple, n'échauffe pas tandis qu'il est seul, mais il produit cet effet dans un sujet. Il partait de là pour arriver à cette conclusion, que toute âme motrice est immortelle, parce que l'être qui opère par lui-même est également capable d'avoir une existence propre.

Nous avons déjà prouvé que l'opération propre aux âmes des brutes, c'est-à-dire l'opération de sentir, ne peut s'exercer indépendamment du corps. Cette vérité paraît plus manifeste encore lorsqu'il s'agit d'une autre opération que nous appelons l'appétit; car tous les faits qui ont pour principe l'appétit résidant dans la partie sensitive ne se produisent certainement pas sans qu'il survienne quelque changement dans le corps, et c'est ce qui leur fait donner le nom de passions de l'âme.

(7) Scientia ea quæ est actu, est idem quod res; ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore : simpliciter autem neque tempore; sunt enim universa quæ fiunt ex eo quod actu est. Sensibile autem ad actum ex potentia sensitivum ipsum deducere, actuque videtur efficere; non enim patitur ac alteratur. Quapropter alia quædam est hæc species motus; nam motus actus est imperfecti : at actus simpliciter, qui quidem est rei perfectæ, alius est omnino diversusque ab illo. Sentire igitur ipsi dicere solum, ac intelligere simile est (Arist. *De anima*, III, c. 7).

---

est motum.—Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 7 init.) quod sentire et intelligere sunt motus quidam; sic autem motus non est actus exsistentis in potentia, sed actus perfecti. Unde, quum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quæ non agunt absque materia; non enim calor calefacit separatim, sed calidum; ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem; nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed jam ostensum est quod operatio animæ brutalis, quæ est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere; nam omnia quæ ad appetitum sensitivæ partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt; unde et passiones animæ dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum mo-

Il résulte de tout cela que l'acte même de mouvoir n'est pas une opération de l'âme sensitive indépendante de tout organe corporel. L'âme de la brute, en effet, ne saurait mouvoir autrement que par le sentiment et l'appétit; car la vertu [ou puissance active] à laquelle nous attribuons la faculté d'effectuer le mouvement fait, par son action, que les membres obéissent aux ordres de l'appétit; d'où il suit que ce sont des vertus qui disposent davantage le corps à être mû, plutôt que des vertus motrices. — Il est donc évident que nulle opération de l'âme des brutes ne peut se réaliser sans le corps; et nous en tirons cette conséquence nécessaire, que l'âme de la brute périt avec le corps.

CHAPITRE LXXXIII.

Raisons qui semblent prouver que l'âme humaine n'est pas créée avec le corps, mais a éternellement existé.

Parce qu'il est constant que l'existence des mêmes choses qui commencent a aussi un terme, on pourra croire que l'âme ne devant pas finir, elle n'a pas eu non plus de commencement, mais qu'elle a toujours été. Les raisons qui paraissent le prouver sont celles-ci :

1° Ce qui ne doit pas cesser d'être a la vertu d'exister toujours. Or, jamais il ne sera vrai de dire de ce qui a la vertu d'exister toujours, que cela n'est pas, parce que la durée de l'*être* s'étend aussi loin que la vertu d'exister; et, au contraire, il y a un instant où l'on dit vrai en affirmant que ce que qui a commencé d'exister n'est pas. Donc ce

---

vere sit operatio animæ sensitivæ absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum; nam virtus quæ dicitur exsequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. — Sic igitur patet quod nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore; ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAPUT LXXXIII.

Rationes quibus probari videtur animam humanam non incipere cum corpore, sed fuisse ab æterno.

Sed quia eædem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper; quodquidem videtur his rationibus posse probari :

qui ne doit jamais cesser d'être ne commencera d'exister à aucun instant.

2° La vérité des êtres intelligibles est indestructible; par conséquent, en ce qui la concerne, elle est éternelle; car elle est nécessaire. Or, toute chose nécessaire est éternelle, puisque, par là même qu'elle est nécessaire, sa non-existence est impossible. La vérité de l'être intelligible étant indestructible, il est évident que l'*être* de l'âme est également indestructible. Donc, pour la même raison, l'éternité de cette vérité prouve aussi l'éternité de l'âme.

3° C'est une imperfection pour un être que de rester privé de plusieurs de ses parties principales. Or, il est clair que les principales parties de l'univers sont les substances intellectuelles, parmi lesquelles il faut compter les âmes humaines [ch. 46]. Donc, si des âmes sont créées tous les jours en nombre égal à celui des hommes qui naissent à chaque instant, l'univers reçoit l'accroissement de plusieurs de ses parties principales, et d'autres lui font encore défaut. Donc l'univers est imparfait; ce qui est contradictoire.

4° Il en est même qui invoquent à leur appui l'autorité de la Sainte-Ecriture. Il est dit : *Dieu termina le septième jour l'ouvrage qu'il avait fait; et le septième jour il se reposa après avoir exécuté tous ses ouvrages* [Gen. II, 2] (1). Or, il n'en serait pas ainsi s'il continuait toujours

(1) Il faut entendre ce passage de la Genèse en ce sens, que le septième jour l'œuvre de la création se trouva terminée, puisque la formation de l'homme, qui en fut le couronnement, eut lieu le sixième jour, et le septième Dieu se reposa. Ce n'est pas à dire qu'il fût sorti de son repos éternel, ou qu'à la suite de la création il éprouvât de la fatigue; car il est parfaitement immuable : un acte de sa volonté lui suffit pour tirer du néant la création tout entière, et sa volonté n'est autre que lui-même, comme saint Thomas l'a démontré (liv. I, ch. 72), puisqu'il n'y a aucune distinction réelle entre ses opérations et son essence ou sa substance.

1° Nam id quod nunquam esse desinet habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper, nunquam de eo verum est dicere non esse; quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse. Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

2° Adhuc, Veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est etiam æterna; est enim necessaria. Omne autem necessarium est æternum, quia quod necesse est esse impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis, ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione ex ejus æternitate potest probari animæ æternitas.

3° Amplius, Illud non est perfectum cui plurimæ suarum partium principalium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. 46) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animæ humanæ esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium suarum partium addi et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum; quod est impossibile.

4° Adhuc, Etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacræ Scripturæ. Dicitur enim quod *Complevit Deus die septimo opus*

à créer de nouvelles âmes. Donc les âmes humaines ne commencent pas d'exister, mais leur être est aussi ancien que celui du monde.

Pour ces raisons et d'autres semblables, certains philosophes, partisans de l'éternité du monde, ont enseigné que l'âme humaine étant indestructible, elle a éternellement existé. Ceux d'entre eux qui admettent que les âmes humaines sont immortelles, de telle sorte que leur nombre ne diminue point, et les Platoniciens sont dans ce cas, ceux-là croient qu'elles existent de toute éternité et qu'elles sont tour-à-tour unies à des corps et séparées de ces corps, et que ces changements d'état arrivent après des périodes déterminées (2).

Ceux qui n'accordent l'immortalité qu'à un principe unique de l'âme humaine, qui survit à tous les hommes, prétendent que ce principe unique est éternel, que ce soit l'intellect actif seul, d'après le sentiment d'Alexandre [d'Aphrodisée], ou avec lui l'intellect possible, comme Averrhoès le pense (3). Aristote paraît être de cet avis; car, en parlant de l'intelligence, il dit qu'elle est non-seulement incorruptible [ou indestructible], mais encore éternelle (4).

(2) Illam quidem rationem proferunt et sacrifici et sacrificæ, qui quæve dant operam ut earum rerum, in quibus versantur, rationis reddendæ habeant facultatem. Eam quoque profert et Pindarus et aliorum poetarum plerique, qui divini sunt. Quæ vero dicunt hujusmodi sunt. Tu vero an verum dicere videantur etiam atque etiam aspice. Aiunt enim illi *immortalem* esse hominis animum, et modo quidem desinere cum corpore conjungi, quod *mori* appellant; modo rursus existere et in novam vitam emergere, numquam vero perire: his de causis, necessarium plane esse quam sanctissime vitam traducere. *De quibus enim Proserpina pœnas antiqui luctus sumpsit, in supernum solem illorum rursus animum nono anno reddit, ex quibus reges clari et robore vehementes, et sapientia maximi viri propagantur: in posterum vero tempus augusti heroes apud homines nuncupantur.* Quum enim animus sit immortalis et sæpenumero redivivus extiterit, eaque quæ hic sunt et apud inferos viderit, nihil usquam rerum est quas non didicerit, ut quidem minime mirum debeat videri ipsum et de virtute et de aliis rebus ea, quæ prius viderat, in memoriam posse revocare (Plato, *Meno*, p. 80, H. Steph., 1578).

(3) Voyez l'exposé de ces opinions dans le ch. 81, 3°.

(4) Quidam est intellectus ut omnia agat atque efficiat..... Et is intellectus separabilis

---

suum quod fecerat; et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat (*Gen.* II, 2). Hoc autem non esset, si quotidie novas animas faceret. Non igitur animæ humanæ esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem et similes rationes, quidam, æternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita etiam et ab æterno fuisse; unde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab æterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, ac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata.

Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab æterno fuisse, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander, sive cum eo etiam intellectus possibilis, ut posuit Averrhoes. Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba; nam, de intellectu loquens, dicit (de Anima, III, c. 5) ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

Quidam vero catholicam fidem profiten-

Des catholiques, imbus des doctrines platoniciennes, ont adopté un moyen terme. Parce que, suivant les enseignements de la foi, aucun être n'est éternel, excepté Dieu, ils ont rejeté l'éternité des âmes; [illegible] ils pensent qu'elles ont toutes été créées en même temps que le monde, ou plutôt avant le monde visible, et que cependant leur union avec les corps est postérieure. Origène est le premier partisan de cette opinion que l'on rencontre parmi ceux qui professent la doctrine chrétienne, et plusieurs l'ont embrassée après lui; des hérétiques de nos jours l'ont retenue, et les Manichéens affirment encore, avec Platon, que ces âmes sont éternelles et passent d'un corps dans un autre.

Il est facile de démontrer que ces opinions n'ont pas pour elles la vérité. Nous avons déjà établi qu'il n'y a pas un seul intellect possible ou actif pour tous les hommes [ch. 73 et 76]. Il nous reste donc à combattre ceux qui, tout en admettant la pluralité des âmes humaines, veulent cependant qu'elles aient existé avant les corps, que ce soit de toute éternité ou seulement depuis la création du monde. Voici les raisons qui nous font condamner ce sentiment.

1o Nous avons prouvé que l'âme est unie au corps comme sa forme et son acte [ch. 56 et 57]. Or, bien que l'acte précède naturellement [suivant l'ordre rationnel] la puissance, cependant il lui est postérieur, quant au temps, dans le même être; car ce qui est produit passe de la puissance à l'acte (5). Donc le sperme, qui n'est vivant qu'en puissance, a existé avant l'âme, qui est l'acte de la vie.

est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus..... Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(5) L'acte précède naturellement la puissance, c'est-à-dire que la puissance ou la possibilité d'exister suppose toujours un être naturel qui reduira cette puissance à l'acte, puisque rien n'est cause de soi-même et que tout ce qui *est* ne possède l'existence que par participation. Cependant, si l'on considère l'ordre de la production des choses, ou la transition du *non-être* à l'*être*, la puissance est antérieure à l'acte, parce que, pour

---

tes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem catholicam, nihil est æternum præter Deum, humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quamquidem positionem primus inter christianæ fidei professores Origenes posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes; quæquidem opinio usque hodie apud hæreticos manet, quorum Manichæi eas etiam æternas asserunt cum Platone, et eas de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest præmissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, jam supra (c. 73 et 76) est ostensum. Unde restat contra istas positiones procedere quæ dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora exstitisse, sive ab æterno sive a mundi constitutione; quodquidem videtur inconveniens his rationibus :

1° Ostensum est enim supra (c. 56 et 57) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in eodem, tempore

2° Il est naturel que la forme soit unie à sa propre matière; autrement l'être composé de la forme et de la matière serait en dehors de la nature. Or, chaque chose reçoit ce qui lui convient en vertu de sa nature avant ce qui ne lui convient qu'en dehors de la nature; car un attribut qui est en dehors de la nature est un simple accident, tandis que celui qui est dans la nature est un attribut essentiel; et l'accidentel vient toujours après l'essentiel. Donc, il convient plutôt à l'âme d'être unie au corps que d'en être séparée. Donc elle n'a pas été créée avant le corps auquel elle est unie.

3° Une partie séparée de son tout est imparfaite. Or, l'âme, en tant que forme, est une partie de l'espèce humaine [ch. 47]. Donc, si elle existe par elle-même indépendamment du corps, elle est imparfaite. Et pourtant, dans l'ordre de la nature, le parfait est avant l'imparfait. Donc l'ordre de la nature ne souffre pas que l'âme ait été créée sans corps, avant d'être unie à un corps.

4° Si les âmes sont créées séparément des corps, nous devons rechercher comment elles ont été unies à ces corps, et nous disons que cette union est forcée ou naturelle. — Si elle est forcée, comme tout ce qui est tel contrarie la nature, l'union de l'âme et du corps est en dehors de l'ordre naturel, et par conséquent, l'homme, qui est un composé de ces deux substances, est un être qui n'est pas conforme à la nature; ce qui est manifestement faux. De plus, les substances in-

exister réellement, un être doit avoir d'abord la puissance d'exister, et l'instant où il reçoit l'existence est simplement la réalisation de cette possibilité. Il est évident qu'il ne s'agit ici que de la créature; car il n'y a en Dieu aucune puissance passive (liv. I, ch. 16) : il *est* nécessairement et essentiellement (*ibid.*, ch. 22), et son *être* c'est lui-même.

---

est posterior; movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quodquidem est potentia vivum, quam esset anima, quæ est actus vitæ.

2° Adhuc, Unicuique formæ naturale est propriæ materiæ uniri; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam quam quod convenit ei præter naturam; quod enim convenit alicui præter naturam, inest ei per accidens; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animæ igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

3° Amplius, Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, quum sit forma, ut probatum est (c. 47), est pars speciei humanæ. Igitur, exsistens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto, in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturæ ordini quod anima fuerit prius creata corpore exuta, quam corpori unita.

4° Amplius, Si animæ sunt creatæ absque corporibus, quærendum est quomodo sint corporibus unitæ. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. — Si autem violenter (omne autem violentum est contra naturam), unio igitur animæ ad corpus est præter naturam; homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale; quod patet esse falsum. Præterea, substantiæ

tellectuelles sont d'un ordre plus élevé que les corps célestes. Or, il n'y a dans les corps célestes rien de forcé ni de contraire à la nature. Donc, à plus forte raison, il doit en être de même des substances intellectuelles. — Si l'union des âmes avec les corps est naturelle, à l'instant de leur création, ces âmes ont dû naturellement désirer d'être unies à des corps. Or, un appétit naturel passe immédiatement à l'acte, à moins qu'il ne rencontre quelque obstacle, et nous en avons la preuve dans le mouvement des objets pesants ou légers; car la nature opère toujours uniformément. Donc, à l'instant même ou elles furent créées, ces âmes eussent été unies à des corps, si quelque chose ne s'y fût opposé. Or, tout ce qui empêche un appétit naturel d'obtenir son effet exerce une sorte de violence. Donc c'est par force que ces âmes ont été pendant quelque temps séparées des corps; ce qui répugne, d'abord parce qu'il ne peut y avoir dans ces substances rien de forcé, comme nous l'avons prouvé; ensuite, parce que ce qui est forcé et contraire à la nature n'étant qu'accidentel, cela ne peut être antérieur à ce qui existe en vertu de la nature, ni affecter l'espèce tout entière. En outre, comme chaque être désire naturellement sa perfection, c'est à la matière qu'il convient de rechercher sa forme, et non réciproquement. Or, l'âme est pour le corps ce qu'est la forme pour la matière [ch. 57, 65 et 68]. Donc l'union de l'âme avec le corps n'est pas le résultat d'un désir de l'âme, mais plutôt d'un appétit du corps.

Si l'on prétend qu'il est également naturel à l'âme d'être unie à un corps et d'être séparée de ce corps à des époques diverses, nous ne pouvons admettre qu'il en soit ainsi. Car :

---

intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora cœlestia; in corporibus autem cœlestibus, nihil invenitur violentum neque contra naturam; multo igitur minus in substantiis intellectualibus. — Si autem naturaliter animæ sunt corporibus unitæ, naturaliter igitur animæ in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium; natura enim semper uno modo operatur. Statim ergo a principio suæ creationis, fuissent corporibus unitæ, nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animæ essent aliquo tempore a corporibus separatæ; quod est inconveniens, tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut supra ostensum est, tum quia violentum et quod est contra naturam, quum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens. Præterea, quum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiæ est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra (c. 57, 65 et 68) ostensum est. Non igitur unio animæ ad corpus fit per appetitum animæ, sed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur quod utrumque est animæ naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatam pro diversis temporibus, hoc videtur esse impossibile:

1° Quia ea quæ naturaliter variantur

1° Il faut considérer comme des accidents les choses qui, d'après les lois naturelles, se succèdent dans le même sujet, telles que la jeunesse et la vieillesse. Si donc l'âme est successivement unie au corps et séparée d'avec le corps, en vertu d'une loi naturelle, son union avec le corps ne sera qu'accidentelle, et par conséquent, l'homme, qui se trouve constitué par cette union, ne sera pas un être essentiellement, mais par accident.

2° L'être en qui la succession du temps amène un changement d'état est soumis aux révolutions du ciel qui règlent le cours du temps. Or, les substances intellectuelles et incorporelles, au nombre desquelles on doit mettre les âmes séparées, appartiennent à un ordre supérieur aux corps; c'est pourquoi elles ne peuvent être soumises à l'influence des mouvements célestes. Il est donc impossible qu'à des époques diverses elles soient, tantôt unies à des corps, et tantôt séparées de ces corps, et toujours en vertu de leur nature, ou bien qu'elles désirent naturellement, maintenant l'un de ces états, et plus tard l'état opposé.

Il n'y aurait pas une contradiction moins grande à dire que les âmes ne sont unies aux corps, ni par force, ni en vertu de leur nature, mais spontanément et volontairement. En effet :

1° Aucun des êtres ne veut déchoir de sa dignité, s'il n'est point trompé à cet égard. Or, l'âme, séparée du corps, est dans une condition plus élevée que lorsqu'elle lui est unie (6); et cela est vrai, surtout dans l'opinion platonicienne (7), d'après laquelle l'union du corps et

(6) Il faut observer que saint Thomas raisonne ici dans l'opinion même de ses adversaires, qu'il combattra directement bientôt.

(7) Nonne oblivionem vocamus scientiæ amissionem atque jacturam? — Omnino, Socrates. — Quod si ea, antequam nasceremur, scientia præditi, postquam nati sumus, eam amisimus; post vero sensuum usu et ministerio in iis versantes, eas recipiamus scientias quas et antea habebamus, nonne id vocamus *discere*, propriam videlicet scientiam recuperare (Plato, in *Phædone*)?

---

circa subjectum sunt accidentia, sicut juventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animæ corpori uniri; et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

2° Præterea, omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subjectum cœlesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiæ autem intellectuales et incorporeæ, inter quas sunt animæ separatæ, excedunt totum ordinem corporis; unde non possunt esse subjectæ cœlestibus motibus. Impossibile est igitur quod secundum diversa tempora naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate, hoc esse non potest.

1° Nullus enim vult in statum pejorem venire nisi deceptus. Anima autem separata

de l'âme a pour effet de faire perdre à cette dernière le souvenir des choses qu'elle a auparavant connues et l'empêche de s'élever à la contemplation de la vérité pure. Donc elle n'est pas unie volontairement au corps, à moins que ce ne soit par erreur. Or, il ne peut y avoir en elle aucune cause d'erreur, puisque nos adversaires supposent qu'elle sait tout. Ils ne peuvent pas se retrancher à dire que, lorsqu'il s'agit d'un choix particulier, le jugement qui résulte d'une cause universelle se trouve obscurci par les passions, comme cela a lieu dans les individus qui s'abandonnent à l'intempérance; car les passions capables d'une telle influence sont inséparables d'une certaine modification corporelle, et pour cette raison, l'âme séparée n'en est pas susceptible. Donc, si l'âme eût existé avant le corps, elle ne lui serait pas unie en vertu de sa propre volonté.

2° Tout effet résultant du concours de deux volontés non coordonnées entre elles est purement fortuit. On pourrait donner pour exemple une personne qui, se rendant sur la place publique pour faire une acquisition, y rencontre son créancier arrivé là sans s'être préalablement concerté avec elle. Or, il n'y a nul rapport entre la volonté qui détermine le père à l'acte d'où dépend la génération du corps et la volonté de l'âme séparée qui veut s'unir à ce corps. Donc, puisque l'union du corps et de l'âme ne peut se réaliser sans le concours de ces deux volontés, il s'ensuit qu'elle est fortuite, et par conséquent, la génération de l'homme n'a pas pour cause la nature, mais le hasard; ce qui est évidemment faux, puisqu'elle se produit de la même manière dans la plupart des cas.

A ceux qui nous répondraient que l'âme n'est unie avec le corps,

---

est altioris status quam corpori unita, et præcipue secundum Platonicos, qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quæ prius scivit, et retardatur a contemplatione puræ veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla causa in ea potest existere, quum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici quod judicium ex universali causa procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit incontinentibus; quia passiones hujusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

2° Præterea, Omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum est effectus casualis; sicut patet quum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem patris generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animæ separatæ uniri volentis. Quum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animæ fieri non possit, sequitur quod sit casualis; et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu; quod patet esse falsum, quum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod nec ex natura nec ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione, hoc etiam

ni à raison de sa nature, ni par sa propre volonté, mais en vertu d'une disposition divine, nous dirons que la difficulté subsiste tout entière, s'il est vrai que les âmes ont été créées avant les corps. Car :

1° Dieu a placé tous les êtres dans la condition qui convient à leur nature; c'est pourquoi il est dit de chaque créature : *Dieu vit que cela était bon* (Gen., I, 10 et suiv.); et de toutes ensemble : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites; et elles étaient très bonnes* (*ibid.*, I, 31). En supposant donc qu'il ait créé les âmes séparément des corps, nous sommes forcés d'admettre que ce mode d'existence est le plus convenable pour leur nature. Or, l'ordre établi par la divine bonté ne peut avoir pour effet de faire descendre les êtres à un degré inférieur, mais bien plutôt de les élever à un état meilleur. Donc l'union de l'âme avec le corps ne saurait être le résultat d'une disposition divine.

2° L'ordre établi par la sagesse divine ne permet pas que les substances les plus viles s'ennoblissent au détriment des substances supérieures. Or, les corps, qui sont successivement produits et soumis à la destruction, sont au dernier degré de l'échelle des êtres. Donc l'ordre fixé par la sagesse divine s'oppose à ce que, pour ennoblir les corps des hommes, des âmes, dont l'existence leur est antérieure, soient unies avec eux, puisque, comme on le voit assez par tout ce qui précède, cette union ne peut avoir lieu qu'au détriment des âmes.

Origène comprit bien cette difficulté : c'est pourquoi, après avoir affirmé que les âmes humaines ont été créées dès le commencement, il ajoute qu'elles sont unies à des corps par la volonté de Dieu, mais que c'est pour elles un châtiment. Il suppose qu'avant l'existence des corps ces âmes ont péché, et que suivant la gravité de leur faute, elles

---

non videtur conveniens, si animæ ante corpora fuerunt creatæ.

1° Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suæ naturæ; unde et de singulis creatis dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum* (*Gen.* I, 10 et seqq.), et simul de omnibus : *Viditque cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (ibid. I, 31). Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturæ earum. Non est autem ad ordinationem divinæ bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

2° Præterea, Non pertinet ad ordinem divinæ sapientiæ, cum superiorum detrimento, ea quæ sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinæ sapientiæ, ad nobilitandum humana corpora, animas præexsistentes eis unire, quum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, quum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animæ corporibus sunt unitæ, sed in earum pœnam; nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas.

Sed hæc positio stare non potest.

1° Pœna enim bono naturæ adversatur,

ont été unies à des corps plus ou moins nobles, qui leur servent de prison (8).

Mais cette opinion ne peut se soutenir. Car :

1° Toute peine est opposée à un bien naturel, et c'est pour cela qu'on lui donne le nom de mal. Si donc l'union de l'âme et du corps est une punition, elle n'est pas un bien naturel. Or, c'est ce qu'on ne peut admettre; car elle est dans l'intention de la nature, puisque c'est là le terme de la génération naturelle. Il s'ensuit, en second lieu, que la qualité d'homme n'est pas un bien suivant la nature, quoiqu'il soit dit après la création de l'homme : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites; et elles étaient très bonnes* [Gen. I, 31].

2° Le bien ne peut résulter du mal que par accident. Si donc à cause du péché commis par une âme séparée, il a été décrété que cette âme serait unie à un corps, comme il y a en cela un certain bien, ce bien sera accidentel. Donc l'homme n'a été formé que par hasard; conclusion qui fait injure à la divine sagesse, dont il est dit : *Vous avez ordonné toutes choses avec mesure, avec nombre et avec poids* [*Sap.*, XI, 21].

3° Cette doctrine est en contradiction manifeste avec celle de l'apôtre saint Paul, qui s'exprime ainsi en parlant de Jacob et d'Esaü : *Avant qu'ils fussent nés, ou qu'ils eussent rien fait de bon ou de mauvais, il fut dit que l'aîné servirait le plus jeune* [*Rom.*, IX, 11, 12 et 13] (9). Donc leurs

(8) Animam solis antiquiorem esse alligatione ejus ad corpus conclusum jam est ex comparatione hominis; verum et e scripturis arbitror posse demonstrari (*De principiis*, lib. I, c. 7). — Ita cum mundus summa constet varietàte, tantamque rationabilium contineat differentiam, quid aliud dicendum est fuisse causæ ut subsistat, quam varietatem lapsus eorum qui non similiter ab unitate defluunt (ibid., lib. II, c. 1).

(9) Non qui filii carnis, hi filii Dei; sed qui filii sunt promissionis, æstimantur in semine; promissionis enim verbum hoc est : Secundum hoc tempus veniam, et erit Saræ filius. Non solum autem illa; sed et Rebecca ex uno concubitu habens, Isaac patris nostri. Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei : Quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui. Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit; Moysi enim dicit :

---

et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animæ et corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ; quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, quum tamen dicatur, post hominis creationem : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Gen.* I, 31).

2° Præterea, Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur, propter peccatum animæ separatæ, hoc constitutum est quod anima corpori uniatur, quum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret; quod derogat divinæ Sapientiæ, de qua dicitur : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* (*Sap.* XI, 21).

3° Adhuc autem et hoc repugnat Apostolicæ doctrinæ manifeste; dicitur enim de Jacob et Esau quod, *quum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali..., dictum est, quia major serviet minori* (*Rom.* IX,

âmes n'avaient commis aucun péché avant que cette parole eût été prononcée, bien qu'elle fût postérieure à leur conception, comme on peut s'en assurer [Gen. xxv, 23].

En traitant la question de la distiction des êtres [ch. 44], nous avons déjà combattu l'opinion d'Origène par plusieurs raisons que nous pourrions également reproduire ici; c'est pourquoi, sans nous y arrêter de nouveau, nous passons à d'autres arguments.

4° Les sens sont nécessaires à l'âme humaine, ou bien elle peut s'en passer, et cette proposition disjonctive n'admet pas de moyen terme. Or, l'expérience nous démontre que les sens lui sont indispensables; car l'individu qui manque de quelqu'un des sens est aussi privé de la connaissance des objets sensibles qui nous sont révélés par ce sens : l'aveugle-né, par exemple, est étranger à la notion des couleurs, et ne les connaît sous aucun rapport. En outre, si les sens n'étaient pas nécessaires à l'âme humaine pour connaître, il n'y aurait dans l'homme aucun rapport entre la perception des sens et celle de l'intelligence, et nous voyons que le contraire a lieu; car la perception des sens est le principe de la mémoire, et c'est sur cette dernière que repose l'expérience, à l'aide de laquelle nous parvenons à comprendre ce qu'il y a d'universel dans les sciences et les principes des arts (10). Si donc l'âme humaine ne peut connaître sans

Miserebor cujus misereor; et misericordiam præstabo cujus miserebor (*Rom.*, ix, 8-15). — Le texte cité par saint Paul est celui-ci, tiré de la Genèse : — « Deprecatusque est Isaac Dominum pro uxore sua, eo quod esset sterilis : qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccæ. Sed collidebantur in utero ejus parvuli, quæ ait : Si sic mihi futurum erat, quid necesse fuit concipere? Perrexitque ut consuleret Dominum; qui respondens ait : Duæ gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit, et major serviet minori » (Gen. xxv, 21-23).

(10) Cette doctrine est parfaitement conforme à celle d'Aristote, qui s'exprime ainsi : « Natura animalia sensum habentia fiunt; a sensu vero quibusdam eorum non innascitur memoria, quibusdam vero innascitur : et ob hoc alia prudentia, alia disciplinarum capaciora sunt quam illa, quæ memorare non possunt. Prudentia quidem absque eo quod

---

11, 12 et 13). Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animæ peccaverant, quum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet (*Genes.* xxv, 23).

Sunt autem supra (c. 44), quum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quæ etiam hic possent assumi; et ideo, eis prætermissis, ad alia transeundum est.

4° Item, Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus aut non. Videtur autem manifeste, per id quod experimur, quod indigeat sensibus; quia qui caret sensu aliquo non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum; sicut cæcus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea, si non sunt necessarii humanæ animæ sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivæ et intellectivæ cognitionis; cujus contrarium experimur; nam ex sensibus fiunt in nobis memoriæ ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quæ ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus.

les sens, comme la nature ne laisse manquer les êtres d'aucune des choses nécessaires pour réaliser complétement leurs opérations propres, et qu'elle donne, par exemple, aux animaux doués d'une âme sensitive et motrice les organes convenables pour produire la sensation et le mouvement, l'âme humaine n'aurait pas été privée, lors de sa création, des sens qui sont pour elle des instruments indispensables. Or, l'opération sensitive est impossible sans les organes corporels [ch. 57 et 78]. Donc l'âme n'a pas été créée sans ces organes. Si l'on prétend, au contraire, que l'âme humaine peut se passer des sens pour connaître, et qu'elle a été créée sans le corps, on sera obligé d'accorder qu'avant d'être unie au corps elle connaissait par elle-même ce qu'il y a de vrai dans toutes les sciences. Les disciples de Platon l'admettent, puisqu'ils considèrent comme étant causes de la science les idées qui, d'après le sentiment de leur maître, sont les formes intelligibles et séparées des choses (11). D'où il suit que l'âme, lorsqu'elle était séparée, ne rencontrant aucun obstacle, avait une connaissance pleine et entière de chaque science. Puisque durant son union avec le corps elle est plongée dans l'ignorance, nous sommes forcés d'en conclure qu'elle a oublié la science qu'elle possédait autrefois. Les partisans des doctrines platoniciennes en conviennent, et ils

discant, quæcumque scilicet audire sonos non possunt, ut apes, et si quod animalium genus simile est. Discunt autem quæcumque una cum memoria hunc quoque sensum habent. Cætera igitur phantasiis ac memoriis vivunt, experientia vero parum participant. Humanum autem genus, arte etiam ac ratiocinationibus. Fit autem ex memoria experientia hominibus; multæ etenim ejusdem rei memoriæ unius experientiæ vim efficiunt. Quare experientia pene simile quid scientiæ ac arti esse videtur. Per experientiam autem ars et scientia hominibus efficitur; experientia enim (ut recte ait Polus) artem efficit, imperitia vero casum... Ad agendum itaque nihil videtur experientia differre ab arte; quin imo videmus expertos magis id, quod intendunt, consequi, quam illos, qui rationem absque experientia tenent. Causa vero est quod experientia singularium, ars autem universalium cognitio est » (Arist. *Metaphys.* I, c. 1).

(11) Voyez la note 4 du ch. 74, p. 141.

Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget (natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam dat convenientia organa sensus et motus), non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (c. 57 et 78) patet. Non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata, oportet dici quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam; quod Platonici concesserunt, dicentes ideas, quæ sunt formæ rerum intelligibiles separatæ, secundum Platonis sententiam, causam scientiæ esse; unde anima separata, quum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, quum inveniatur ignorans, oblivionem præhabitæ scientiæ patiatur; quod etiam Platonici confitentur, hujus rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interro-



en voient la preuve en ce que, si l'on interroge sur l'objet de chaque science et en suivant un ordre logique, le premier venu, quelque ignorant qu'il soit, ses réponses sont toujours conformes à la vérité. Il arrive quelque chose de semblable lorsque, dans un discours suivi, on entretient une personne de choses auparavant oubliées et qu'on lui remet ainsi en mémoire. Et de tout cela il résulte qu'apprendre n'est autre chose que se ressouvenir. Ce système nous conduit donc nécessairement à conclure que l'union du corps et de l'âme a pour effet d'entraver les opérations de l'intelligence. Or, la nature, en adjoignant quelque chose à un être, ne cherche jamais à gêner son opération, mais bien plutôt à la perfectionner. Donc l'union du corps et de l'âme ne sera pas naturelle. Donc l'homme ne sera pas un être avoué par la nature, dont les lois seront violées dans sa génération; conséquences dont la fausseté est manifeste.

5° La fin dernière de chaque être consiste dans le but auquel cet être s'efforce d'arriver par ses opérations. Or, toutes les opérations propres de l'homme, lorsqu'elles sont faites dans l'ordre convenable et conformément à la règle, ont pour but de découvrir la vérité; car les opérations des puissances actives préparent et disposent en quelque sorte à l'usage des puissances contemplatives. Donc la fin de l'homme est la contemplation de la vérité. Donc c'est pour cela que l'âme est unie au corps; car cette union constitue l'homme. Donc il n'est pas vrai que l'âme, en s'unissant au corps, perd la science qu'elle possédait; mais elle s'unit avec lui pour acquérir la science.

6° Si l'on interroge un homme étranger aux sciences sur les divers objets de chacune, ses réponses ne seront justes qu'autant qu'elles porteront sur les principes universels que personne n'ignore et que

---

gatus de his quæ in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut quum aliquis jam oblito aliquorum quæ prius scivit seriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit; ex quo etiam sequebatur quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis et animæ præstet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid per quod sua operatio impediatur, sed magis ea per quæ fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animæ naturalis, et sic homo non erit res naturalis, nec ejus generatio naturalis; quæ patent esse falsa.

5° Præterea, Ultimus finis rei cujuslibet est id ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias ordinatas operationes et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem; nam operationes virtutum activarum sunt quædam præparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad veritatis contemplationem. Propter hoc igitur anima est unita corpori; quod est esse hominem. Non igitur, per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit; sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

6° Item, Si aliquis, scientiarum ignarus, de his quæ ad scientias pertinent interro-

tous connaissent naturellement et de la même manière. En lui adressant des questions ultérieures, suivant l'ordre convenable, il répondra exactement sur les choses qui se rapprochent le plus des premiers principes, sur lesquels son attention restera fixée; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il puisse appliquer la notion vraie qu'il possède des premiers principes aux choses qu'on lui demande. Il est donc évident que ces premiers principes produisent, dans celui que l'on interroge, une notion nouvelle. Donc ce n'est pas une simple réminiscence d'une connaissance antérieure.

7° En supposant que la connaissance des conclusions soit aussi naturelle à l'âme que celle des principes, tous les hommes connaîtraient également les conclusions aussi bien que les principes; car ce qui est dans la nature se retrouve invariablement chez tous les individus. Or, tous les hommes n'ont pas une connaissance égale des conclusions, mais seulement des principes. Donc nous connaissons tous naturellement les principes, et non les conclusions. Or, ce qui n'est pas dans la nature s'acquiert au moyen de ce qui est naturel, de même qu'à l'aide des mains on réalise extérieurement tous les objets d'art. Donc la connaissance des conclusions est pour nous une dérivation des principes.

8° Comme la nature tend sans cesse à l'unité, chaque faculté doit naturellement avoir un seul objet : par exemple, l'objet propre de la vue est la couleur, et celui de l'ouïe est le son. Donc l'objet naturel de l'intelligence est unique, de même que cette faculté, et elle le connaît essentiellement et naturellement. Cet objet ne peut être que ce qui renferme en soi toutes les choses connues par l'intelligence, de la

---

getur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quæ nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita; postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quæ sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps, quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod, per principia prima, in eo qui interrogatur causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitæ notitiæ reminiscitur.

7o Præterea, Si ita esset animæ naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis; quia quæ sunt naturalia sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis acquirimus per id quod est naturale, sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

8° Adhuc, Quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur quum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cogni-

même manière que le terme de couleur comprend toutes les couleurs visibles par elles-mêmes; et l'*être* seul [pris en général] remplit cette condition. Donc notre intelligence connaît naturellement l'*être* [*ens*] et tout ce qui appartient essentiellement à l'*être*, en tant que tel; et c'est sur cette connaissance que repose la notion des premièrs principes, tels que celui-ci : On ne peut affirmer et nier en même temps la même chose, et les autres semblables. Donc notre intelligence ne connaît naturellement que ces seuls principes, et par eux elle arrive aux conclusions; de même que la vue saisit au moyen de la couleur tous les objets sensibles, aussi bien ceux qui le sont toujours que ceux qui le deviennent par accident.

9° Ce qui nous vient par les sens n'a pu être dans l'âme avant l'existence du corps. Or, c'est au moyen des objets sensibles que nous connaissons les principes eux-mêmes; car si nous n'eussions par eu, par les sens, la perception d'un tout quelconque, il nous était impossible de savoir que le tout est plus grand que la partie, et il en serait de nous comme de l'aveugle-né, qui est absolument insensible aux couleurs. Donc il n'y avait dans l'âme aucune notion des principes, et, à plus forte raison, de leurs conséquences, avant l'existence du corps. Donc la raison donnée par Platon, que l'âme existait avant d'être unie au corps, n'a rien de solide.

10° Si l'on veut que toutes les âmes aient existé avant les corps auxquels elles sont unies, il faut en conclure, selon nous, que par suite des vicissitudes du temps, la même âme se trouve unie à des corps divers; et c'est ce qui résulte clairement de l'opinion qui fait le monde éternel. En effet, si toujours des hommes ont été reproduits, il y a eu un nombre infini de corps humains engendrés et détruits du-

---

tionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis in quantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi. Hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam sensibilia per accidens.

9° Præterea, Id quod per sensum in nobis acquiritur non infuit animæ ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus; multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit antequam uniretur corpori.

10° Item, Si omnes animæ præexstiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima, secundum vicissitudinem temporum, diversis corporibus unitur; quodquidem aperte consequi-

rant tout le cours du temps. Nous sommes donc forcés d'admettre, ou que le nombre des âmes qui ont précédé les corps était actuellement infini, si chaque âme est unie à chaque corps; ou bien, si ce nombre est limité, que les mêmes âmes s'unissent tantôt à un corps et tantôt à un autre. — Quand même on accorderait que la génération des hommes n'est pas éternelle, la conséquence reste invariable tant que subsiste l'hypothèse de la préexistence des âmes; car, bien que cette reproduction n'ait pas toujours eu lieu, il est hors de doute qu'en vertu des lois naturelles, elle peut se continuer à l'infini, puisque chaque individu est naturellement constitué de telle manière que, s'il n'en est pas accidentellement empêché, de même qu'il a été engendré par un autre, il peut engendrer un autre à son tour. Or, il ne saurait en être ainsi dans le cas où, le nombre des âmes étant fini, une seule ne peut être unie [successivement] à plusieurs corps. C'est pour cette raison que la plupart de ceux qui regardent les âmes comme antérieures aux corps font passer chacune d'elles d'un corps à un autre. Cette transmigration nous paraît inadmissible. Donc les âmes n'ont pas existé avant les corps.

Nous prouvons ainsi que la même âme ne peut pas s'unir à plusieurs corps.

1° Il n'y a entre les âmes humaines aucune différence spécifique, mais seulement une différence numérique (12); autrement chaque homme serait d'une espèce différente des autres. Or, la différence qui consiste dans le nombre repose sur les principes constitutifs de la matière. Donc les âmes humaines ne peuvent être distinctes entre

(12) Cette différence *numérique* n'est autre que la diversité, la distinction ou l'individualité.

---

tur ponentes æternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi, secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas præexstitisse actu infinitas, si singulæ animæ singulis corporibus uniuntur; aut oportebit dicere, si animæ sunt finitæ, quod eædem uniantur nunc his nunc illis corporibus. — Idem autem videtur sequi, si ponantur animæ præfuisse corporibus, quum et hæc generatio non sit æterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin, secundum naturam, in infinitum possit durare; sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est etiam impossibile, si, animabus exsistentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit; unde et plures ponentium animas ante corpora ponunt transitum animæ de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animæ ante corpora præexstiterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet.

1° Animæ enim humanæ non differunt specie ab invicem, sed numero solo; alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum inest secundum principia materialia. Oportet igitur

elles qu'à raison de quelque chose de matériel. Il ne faut pas entendre cette proposition en ce sens que la matière fait partie de l'âme même; car nous avons démontré [ch. 49 et 50] que l'âme est une substance intellectuelle et que la matière n'entre dans la composition d'aucune substance intellectuelle. Donc la diversité et la pluralité des âmes doivent être prises, comme nous l'avons dit, dans l'ordre [ou le rapport] qui rattache ces âmes aux diverses matières avec lesquelles elles s'unissent. Si donc il y a une distinction réelle entre les corps, des âmes également distinctes les unes des autres doivent être unies à chacun d'eux. Donc une seule âme n'est pas unie à plusieurs corps.

2° Nous avons prouvé [ch. 56 et 57] que l'âme est unie au corps comme sa forme. Or, il existe nécessairement une proportion entre les formes et leurs propres matières, puisqu'elles sont entre elles dans le même rapport que la puissance et l'acte, et que l'acte propre correspond à la propre puissance. Donc la même âme n'est pas unie à plusieurs corps.

3° Il doit y avoir également une proportion entre la puissance du moteur et son mobile; car une puissance quelconque ne saurait mouvoir indifféremment tout mobile. Or, quand même l'âme ne serait pas la forme du corps, on n'en serait pas moins obligé de convenir qu'elle est son moteur; et c'est par le sentiment et le mouvement que nous distinguons l'être animé de l'être inanimé (13). Donc la diversité des âmes est en raison de la diversité des corps.

4° Toutes les fois qu'il s'agit d'êtres produits par voie de génération

(13) Dicamus animatum ab inanimato vita sejungi. Atque cum multifariam vivere dicatur, etiam si unum tantum istorum insit, vivere illud dicimus cui inest, ut intellectus, sensus, motus loco ac status, et insuper motio nutrimento et accretioni decretionive accommodata (Arist. *De anima*, II, c. 2).

diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi; non autem ita quod ipsius animæ sit materia pars; ostensum est enim supra (c. 49 et 50) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod, secundum ordinem ad diversas materias quibus animæ uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur eo modo quo supra dictum est. Si igitur sunt diversa corpora necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas; non igitur una pluribus unitur.

2° Adhuc, Ostensum est supra (c. 56 et 57) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas, quum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius autem actus propriæ potentiæ respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

3° Amplius, Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam; non enim quæcumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius; animatum autem ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

et soumis à la destruction, la génération ne peut avoir pour effet de rétablir l'identité numérique d'un être (14); car la génération et la destruction étant un mouvement [ou changement] qui a pour terme la substance dans les êtres qui sont engendrés et détruits, la substance ne conserve pas son identité, comme cela a lieu tant que le mouvement n'est que local. Or, si la même âme s'unit successivement à plusieurs corps produits par voie de génération, cette génération aura pour résultat un homme qui sera numériquement le même qu'auparavant; et c'est ce qui ressort nécessairement de l'opinion de Platon, pour qui l'homme n'est qu'une âme revêtue d'un corps (15). La même observation s'applique également partout et dans tous les cas; car, puisque l'unité est, de même que l'*être*, une conséquence de la forme, il doit y avoir identité numérique là où la forme est numériquement une. Donc il ne peut se faire que la même âme s'unisse à plusieurs corps; d'où il suit que les âmes n'ont point existé avant les corps.

Cette vérité est en conformité parfaite avec la foi catholique; car il

(14) Il faut distinguer deux sortes d'*identité* : l'*identité spécifique* et l'*identité numérique*. La première consiste dans la réunion des attributs essentiels qui constituent l'espèce, et la seconde comprend tout ce qui concourt à la formation de l'individu. La génération peut bien, et doit même nécessairement, si l'ordre naturel n'est pas interverti, reproduire l'identité spécifique, d'après ce principe si souvent rappelé par saint Thomas et qu'il ne faut jamais perdre de vue, que *tout agent produit un être semblable à lui* : par exemple, l'homme engendre un homme, le cheval, un cheval, et ainsi des autres. Mais il n'en est pas de même de l'individu, et il est absolument impossible que la génération ait pour effet de rétablir l'identité numérique ou la même individualité. Si l'on procède par voie de recomposition, en réunissant des parties qui ont été séparées, on pourra arriver à reconstituer cette identité numérique. Par exemple, que l'on reconstruise un édifice renversé avec les mêmes matériaux, en les disposant exactement dans l'ordre qu'ils constituaient auparavant, sans rien ajouter ni retrancher; ou bien encore, que l'on rassemble les rouages d'une machine démontée, et l'on aura non-seulement un édifice ou une machine semblable, mais le même édifice et la même machine, c'est-à-dire l'identité numérique. Si, au contraire, un être est produit par voie de génération, il sera nécessairement distinct de tous les individus qui l'ont précédé et de tous ceux qui doivent le suivre.

(15) Voyez la note 3 du ch. 57, p. 51.

4° Item, In his quæ generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero; quum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam in his quæ generantur et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his quæ secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem; quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam (hoc) et in aliis quibuscumque; quia, quum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri; ex quo etiam sequitur quod nec animæ fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati catholicæ fidei sententia concordat; dicitur enim : *Qui finxit*

est dit dans les Psaumes : *C'est lui qui a formé séparément leurs cœurs* [Ps. XXXII, 15], c'est-à-dire que Dieu a créé pour chacun une âme particulière successivement et non en une seule fois, et qu'il n'a pas uni la même âme à plusieurs corps.

Voilà la raison de ce passage du livre des *Dogmes ecclésiastiques* : « Nous croyons que les âmes des hommes n'ont pas été, au commen- « cement, du nombre des autres natures intellectuelles, et qu'elles « n'ont pas été créées toutes ensemble, comme Origène l'a imaginé. » [Gennade, ch. 14.]

CHAPITRE LXXXIV.

Réponse aux objections dirigées contre la conclusion précédente.

Il est très facile de détruire les arguments par lesquels on essaie de prouver que les âmes ont existé dès l'éternité, ou du moins avant les corps.

1° Nous ne pouvons rejeter la première raison, savoir que l'âme a la vertu d'exister toujours. Mais il faut observer que la vertu ou la puissance d'une chose ne s'étend pas à ce qui a été antérieurement, mais à ce qui est actuellement ou sera dans la suite ; c'est pourquoi il n'y a pas de possibilité pour les choses passées. Donc, de ce que l'âme a la vertu d'exister toujours, on ne peut conclure qu'elle a toujours existé, mais seulement qu'elle existera toujours. — En outre, l'effet qu'une vertu est destinée à produire n'en résulte réellement qu'autant que cette vertu est supposée d'avance. Donc, bien que l'âme ait la vertu d'exister toujours, on n'en pourra conclure qu'elle existe tou-

---

singillatim corda eorum (*Psalm.* XXXII, 15), quia scilicet unicuique seorsum proprie Deus animam fecit ; non autem simul omnes creavit, nec unam diversis corporibus adjunxit.

Hinc etiam in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur : « Animas hominum « (credimus) non esse ab initio inter cæteras « intellectuales naturas, nec simul creatas, « sicut Origenes fingit. »

CAPUT LXXXIV.

Solutio rationum contra superiorem conclusionem.

Rationes autem quibus probatur animas ab æterno fuisse vel saltem corporibus præexstitisse, facile est solvere.

1° Quod enim primo dicitur, animam

jours qu'après qu'elle aura reçu cette vertu; et si l'on prétend qu'elle l'a eue éternellement, on tombe dans une pétition de principe, en affirmant comme prouvée son éternité, qui est en question.

2° On s'appuie encore sur cette raison : que la vérité connue par l'âme est éternelle. Il est nécessaire d'envisager sous deux rapports l'éternité de la vérité connue : d'abord dans l'objet même de la science, ensuite dans le sujet qui la possède. Si la vérité connue est éternelle par rapport à l'objet lui-même, la chose connue est éternelle, mais non le sujet qui connaît. Si, au contraire, la vérité connue est éternelle dans l'être doué de cette connaissance, l'âme intelligente est éternelle. Or, la vérité, qui est dans l'intelligence, n'est pas éternelle dans le second sens, mais seulement dans le premier; car il est évident, par les démonstrations précédentes, que l'intellect actif produit en nous, au moyen des images, de nouvelles espèces intelligibles, à l'aide desquelles notre âme aperçoit la vérité. Il n'y a donc en cela rien qui prouve que l'âme est éternelle, mais plutôt que les vérités perçues dans l'intelligence reposent sur quelque chose d'éternel. Elles ont pour fondement commun la vérité première, cause universelle qui renferme en elle toute vérité. Le rapport de l'âme avec ce principe éternel n'est pas celui qui rattache le sujet à sa forme, mais le même qui existe entre un être et sa fin propre, puisque le vrai est le bien de l'intelligence et sa fin. Or, il n'est pas plus difficile de fixer la durée d'une chose d'après la nature de sa fin que d'assigner son commencement lorsqu'on connaît la cause active; car l'être dont la fin subsistera toujours doit être capable d'une durée perpétuelle. Par conséquent,

---

habere virtutem ut sit semper, concedi oportet. Sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in præteritis possibilitas locum non habet. Non igitur, ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit, sed quod semper erit. — Præterea, ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi præsupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab æterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab æterno.

2° Quod vero objicitur de æternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet quod intellectæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter : Uno modo, quantum ad id quod intelligitur; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse æternam. Sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo; ex præmissis enim patet species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit æterna, sed quod veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali

l'éternité de la vérité intelligible peut servir à prouver l'immortalité de l'âme, mais non son éternité.

Cette éternité ne ressort pas davantage de l'éternité de l'agent. Cela résulte clairement de toutes les raisons que nous avons données en traitant la question de l'éternité des créatures [ch. 31-37].

3° La troisième objection, qui se tire de la perfection de l'univers, n'est pas sérieuse. En effet, la perfection de l'univers consiste dans les espèces et non dans les individus, puisque cet univers s'augmente continuellement d'un très grand nombre d'individus appartenant à des espèces préexistantes. Or, les âmes humaines ne se distinguent pas entre elles par l'espèce, mais seulement par le nombre [ch. 75]. Donc il ne répugne pas à la perfection de l'univers que de nouvelles âmes soient successivement créées.

4° On voit par là quelle réponse il faut faire à la quatrième objection. On doit entendre dans le sens que nous venons d'indiquer le passage de l'Écriture où il est dit que Dieu acheva son œuvre, et qu'il se reposa ensuite après avoir terminé tous ses ouvrages (1). Comme cet achèvement, qui n'est autre chose que la perfection des créatures, concerne les espèces et non les individus, de même ce repos divin signifie que Dieu cessa de former des espèces nouvelles, et non des individus nouveaux précédés par d'autres semblables et de même espèce. Par conséquent, puisque toutes les âmes humaines appartiennent à une

(1) Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat (Gen. II, 2).

contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem æternum comparatur anima, non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonum intellectus, et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis. Unde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalitas animæ, non autem ejus æternitas.

Quod vero non possit probari ex æternitate agentis, patet ex his quæ supra (c. 31-37) dicta sunt, quum de æternitate creaturarum quæreretur.

3° Quod etiam tertio objicitur de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua; quum continue universo plurima individua addantur præexsistentium specierum. Animæ autem humanæ non sunt diversæ secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (c. 75). Unde non repugnat perfectioni universi si animæ de novo creentur.

4° Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto objicitur. Similiter enim dicitur quod Deus consummavit opera sua, et quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis quorum similia secundum speciem præcesserunt; et sic, quum omnes animæ humanæ sint unius speciei sicut et omnes

même espèce aussi bien que tous les hommes, Dieu ne sort pas de ce repos en créant journellement de nouvelles âmes.

Il est bon d'observer qu'Aristote n'enseigne nulle part que l'intelligence humaine est *éternelle,* expression qu'il emploie habituellement pour désigner une chose qui, dans son opinion, a toujours existé. Il se contente de dire qu'elle est *perpétuelle* (2), et ce terme peut très bien s'appliquer aux êtres qui doivent exister toujours, quoiqu'ils n'aient pas toujours été. C'est pour cela qu'après avoir indiqué en quoi l'âme intellectuelle diffère des autres formes par sa condition, il n'affirme aucunement que cette forme a précédé la matière, comme Platon le fait en parlant des idées; et comme le sujet abordé par le Philosophe semblait le demander, mais il dit simplement qu'elle survit au corps (3).

CHAPITRE LXXXV.

L'âme ne fait pas partie de la substance de Dieu.

Il est évident maintenant que l'âme ne fait pas partie de la substance de Dieu. En effet :

(2) Voyez au ch. 78, la note 1, 15°, p. 173.

(3) Causæ moventes, tanquam antea ortæ existunt : quæ vero ut ratio, simul sunt; cum enim sanus sit homo, tunc etiam sanitas est. Et forma æneæ sphæræ, simul atque ænea sphæra. Si autem aliquid posterius permanet, considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, veluti si anima tale sit, non omnis, sed intellectus ; omnem namque fortassis impossibile est (Arist. *Metaphys.* XII, c. 3).

---

homines, non repugnat prædictæ quieti si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit æternus; quod tamen dicere consuevit in his quæ secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum ; quodquidem potest dici de his quæ semper erunt, etiamsi non semper fuerint; unde, quum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet (Metaphys. XII, c. 3), non dixit quod hæc forma fuerit ante materiam (quod tamen Plato de ideis dicebat, et sic videbatur conveniens materiæ in qua (Aristoteles) loquebatur ut aliquid tale de anima diceret), sed dixit quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV.

Quod anima non est de substantia Dei.

Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

1° Ostensum est enim supra (l. I, c. 15) divinam substantiam esse æternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animæ autem

1° Nous avons prouvé que la substance divine est éternelle et que rien de nouveau ne survient en elle [liv. I, ch. 15]. Or, les âmes humaines n'ont pas existé avant les corps [ch. 83]. Donc l'âme ne peut appartenir à la substance divine.

2° Il est impossible que Dieu soit la forme d'aucun être [liv. I, ch. 27]. Or, l'âme humaine est la forme du corps [ch. 57 et 68-72]. Donc elle ne fait pas partie de la substance divine.

3° Toute substance dont il sort un être quelconque est en puissance relativement à cet être. Or, la substance de Dieu n'est en puissance pour quoi que ce soit, puisqu'elle est un acte pur [liv. I, ch. 16]. Donc l'âme ou quelque autre chose ne peut être formée de la substance de Dieu.

4° La substance dont un autre être est formé subit quelque changement. Or, Dieu est absolument immuable [liv. I, ch. 13]. Donc rien ne saurait être fait de sa substance.

5° Il est constant que l'âme varie sous le rapport de la science, de la puissance [ou énergie], et de leurs contraires. Or, Dieu n'est sujet à aucun changement essentiel ou accidentel [*ibid.*]. Donc l'âme ne peut sortir de la substance divine.

6° Dieu est un acte pur et il est exempt de toute puissance passive [liv. I, ch. 16]. Or, l'âme humaine est à la fois en puissance et en acte; car elle possède un intellect passif, qui est en puissance pour tous les être intelligibles, et un intellect actif [ch. 69 et 76]. Donc l'âme humaine ne participe pas à la nature divine.

7° La substance divine étant absolument indivisible, l'âme ne peut être prise dans cette substance, à moins qu'elle ne soit la substance

---

humanæ non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (c. 83). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

2° Amplius, Ostensum est supra (l. I, c. 27) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (c. 57 et 68-72). Non igitur est de substantia divina.

3° Præterea, Omne illud ex quo fit aliquid est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, quum sit purus actus, ut supra (l. I, c. 16) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima vel quodcumque aliud.

4° Adhuc, Illud ex quo fit aliud aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (l. I, c. 13) probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

5° Amplius, In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis et per se et per accidens (ibid.). Non igitur anima potest esse de divina substantia.

6° Item, Supra ostensum est (l. I, c. 16) quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus; est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supradictis (c. 69 et 76) patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

7° Item, Quum substantia divina sit om-

tout entière. Or, la substance divine est nécessairement une [liv. 1, ch. 42]. Donc, s'il en était ainsi, il n'y aurait pour tous les hommes qu'une seule âme sous le rapport de l'intelligence, contrairement à ce qui a été démontré [ch. 75]. Donc l'âme n'appartient pas à la substance divine.

Trois causes semblent avoir donné naissance à l'opinion que nous combattons :

1° Quelques philosophes ont enseigné qu'il n'existe point de substance incorporelle. C'est pourquoi Dieu n'était pour eux que le plus parfait des corps, que ce corps fût l'air, le feu ou tout autre principe. Ils faisaient participer l'âme à sa nature; car tous attribuaient à l'âme les mêmes qualités qu'au principe des choses, ainsi que nous le voyons par Aristote (1). D'où il résulte que l'âme est une partie de la substance divine. C'est d'après ce système que Manès en vint à représenter Dieu comme une lumière corporelle qui remplit des espaces infinis, et dont l'âme humaine est une petite portion.— Nous avons fait justice de cette opinion, en prouvant d'abord que Dieu n'est pas un corps [liv. I, ch. 20], et ensuite que ni l'âme humaine ni aucune substance intellectuelle ne sont corporelles [ch. 65 et 49].

2° D'autres ont pensé qu'il n'y a pour tous les hommes qu'un seul intellect (2), qui est ou l'intellect actif seul, ou tout ensemble l'intellect actif et l'intellect passif [ch. 76]; et parce que les anciens considéraient

(1) Les opinions diverses des anciens philosophes sur la nature de l'âme sont exposées par Aristote dans le 2e chapitre du 1er livre *De l'Ame*. Tous ces philosophes admettent plus ou moins explicitement la corporéité de l'âme. — Voyez la note 4 du ch. 49, p. 16.

(2) On se rappelle que c'est la doctrine professée par Alexandre d'Aphrodisée, Avicenne et Averrhoès. Voyez à ce sujet les ch. 62, 74, 75 et 76.

nino impartibilis, non potest aliquid substantiæ ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra (l. I, c. 42) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una, quantum ad intellectum; et hoc supra (c. 75) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse.

1° Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant; et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant; nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, ut patet per Aristotelem (de Anima, I, c. 2), et sic sequebatur animam esse de substantia divina. Et ex hac radice pullulavit positio Manichæi, qui existimavit Deum esse quamdam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cujus quamdam particulam humanam animam esse dicebat. — Hæc autem positio supra (l. I, c. 20) improbata est per hoc quod ostensum est Deum non corpus esse, et per hoc quod ostensum est (c. 65 et 49) animam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

2° Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul,

comme était Dieu toute substance séparée, il suit de là que notre âme, c'est-à-dire l'intelligence par laquelle nous connaissons, est d'une nature divine. C'est pourquoi, même à l'époque où nous sommes, plusieurs auteurs, d'ailleurs soumis aux enseignements de la foi chrétienne, faisant de l'intellect actif quelque chose de séparé, ont positivement affirmé que cet intellect actif est Dieu. — Nous avons établi ci-dessus [ch. 73 et 75] que cette hypothèse de l'unité de l'intellect est une erreur.

3° Ce qui a pu donner lieu encore à cette opinion, c'est la ressemblance qui existe entre notre âme et Dieu; car l'opération de connaître, que nous attribuons surtout à Dieu comme son opération propre, ne convient à aucune des substances comprises dans ce monde inférieur, si ce n'est à l'homme à raison de son âme. Quelques-uns ont donc pu croire pour cela que l'âme est une portion de la nature divine, surtout ceux qui admettaient dans leurs systèmes, comme une chose incontestable, l'immortalité de l'âme humaine. L'Ecriture elle-même paraît favoriser ce sentiment; car, après cette parole : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* [Gen. I, 26], nous lisons : *Le Seigneur Dieu forma l'homme du limon de la terre et déposa sur son visage le souffle de la vie* [*ibid.*, II, 7]. On a voulu conclure de ce passage que la nature de l'âme est divine, pour cette raison que celui qui souffle sur le visage d'un autre fait passer hors de lui une chose qui est numériquement la même que celle qui était en lui, et qu'en s'exprimant ainsi, l'Ecriture semble insinuer que quelque chose de divin a passé de Dieu dans l'homme pour lui donner la vie.

La ressemblance en question ne prouve nullement que l'âme de

---

sicut supra (c. 76) dictum est; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum quo intelligimus, esse divinæ naturæ; unde et a quibusdam nostri temporis christianæ fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. — Hæc autem positio de unitate intellectus nostri supra (c. 73 et 75) improbata est.

3° Potuit autem ex ipsa similitudine animæ nostræ ad Deum hæc opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime æstimatur proprium Dei, nulli substantiæ in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini propter animam; unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere, et præsertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadjuvare videtur quod, postquam dictum est : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. I, 26), subditur : *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (ibid., II, 7). Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina; qui enim in faciem alterius inspirat, idem numero quod in ipso erat in alium emittit; et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem, ad ipsum vivificandum, immissum sit.

Sed* similitudo prædicta non ostendit

l'homme fasse partie de la substance divine, puisque son opération de connaître est imparfaite sous plusieurs rapports, et que cette imperfection répugne en Dieu. Une telle ressemblance est donc plutôt le signe indicatif d'une image défectueuse que d'une sorte de consubstantialité. C'est ce que l'Écriture veut nous faire entendre en disant que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Cette espèce d'insufflation nous fait voir, par conséquent, que la vie qui a passé de Dieu dans l'homme consiste dans une certaine ressemblance, et non dans l'unité de la substance; et s'il est dit qu'il déposa ce souffle de vie sur son visage, c'est parce que les organes de la plupart des sens étant situés dans cette partie du corps, c'est sur le visage que la vie apparaît d'une manière plus sensible. Ce qui est dit, que Dieu déposa sur le visage de l'homme le souffle de la vie, signifie donc simplement qu'il donna à l'homme l'esprit qui le vivifie, mais sans le prendre dans sa propre substance; car celui qui souffle physiquement sur le visage d'un autre [et cette action paraît avoir donné lieu à la métaphore] chasse l'air sur son visage, et ne lui communique pour cela aucune partie de sa substance.

CHAPITRE LXXXVI.

L'âme humaine n'est pas transmise avec le sperme.

Il est facile, à l'aide des démonstrations précédentes, de prouver

---

animam hominis esse aliquid substantiæ divinæ, quum in intelligendo defectum multipliciter patiatur; quod de Deo dici non potest. Unde hæc similitudo magis est indicativa cujusdam imperfectæ imaginis quam alicujus substantialitatis; quod etiam Scriptura innuit, quum dicit ad imaginem Dei hominem factum. Unde et inspiratio prædicta processum vitæ a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem, demonstrat, non secundum unitatem substantiæ; propter quod et in faciem spiritus vitæ dicitur inspiratus, quia, quum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicujus (unde videtur sumpta esse metaphora) aerem in faciem ejus impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit.

CAPUT LXXXVI.

Quod anima humana non traducatur cum semine.

Ex præmissis autem ostendi potest quod



que l'âme humaine n'est point transmise avec le sperme, comme si elle l'accompagnait dans l'acte de la génération. En effet :

1° Aucun des principes, dont les opérations ne peuvent se réaliser sans le corps, ne saurait non plus commencer d'exister sans le corps; car le mode d'existence de la chose est conforme à son opération, puisque tout être opère en sa qualité d'être. Quant aux principes dont les opérations ne dépendent pas du corps, c'est le contraire qui a lieu, et leur production n'est pas le résultat de la génération du corps. Or, l'opération propre à l'âme sensitive et à l'âme nutritive est nécessairement subordonnée au corps [ch. 57 et 68], tandis que l'âme intellectuelle n'exerce la sienne par aucun organe corporel [ch. 69]. Donc la génération du corps a pour effet la production de l'âme nutritive et de l'âme sensitive, mais elle reste étrangère à celle de l'âme intellectuelle. Or, la transmission du sperme a pour but la génération du corps. Donc l'âme nutritive et l'âme sensitive commencent d'exister par le fait de cette transmission, mais non pas l'âme intellectuelle.

2° Si l'âme humaine commençait d'exister par le fait de la transmission du sperme, cela ne pourrait avoir lieu que de deux manières. D'abord, parce que cette âme étant en acte dans le sperme, elle se trouverait séparée accidentellement de l'âme de l'individu générateur, de même que le sperme se sépare de son corps, ainsi qu'il arrive pour les animaux annelés, qui vivent après avoir été coupés en morceaux: ils ont en eux une seule âme en acte et plusieurs en puissance, et lorsque leur corps est divisé, cette âme commence d'exister en acte dans chacune des parties vivantes. La seconde manière, c'est que le

---

anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

1° Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest; sic enim res habet esse sicut et operatur, quum unumquodque operetur in quantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animæ nutritivæ et sensitivæ non potest esse sine corpore, ut ex præmissis (c. 57 et 68) patet; operatio autem animæ intellectivæ non fit per organum corporeum, ut supra (c. 69) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

2° Adhuc, Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter : Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus annulosis quæ decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multæ in potentia, diviso autem corpore animalis prædicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu; alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animæ in-

sperme possède la vertu de produire l'âme intellectuelle, en sorte que cette âme existe en lui virtuellement, et non en acte.

Or, la première de ces conditions est impossible pour deux raisons. — Premièrement, parce que l'âme intellectuelle étant des trois âmes la plus parfaite et douée d'une plus grande vertu que les deux autres, le propre sujet qu'elle doit perfectionner est le corps, dont les organes sont aussi variés afin que par eux puissent se réaliser ses opérations multiples. Donc elle ne peut être en acte dans le sperme isolé, puisque les âmes mêmes des brutes qui sont des animaux parfaits ne se multiplient pas, comme celles des animaux annelés, lorsqu'on partage le corps. — Secondement, comme l'intelligence, qui est la vertu propre et principale de l'âme intellectuelle, n'est pas l'acte d'une certaine partie du corps, il est impossible qu'elle se trouve accidentellement divisée par suite de la division du corps; et par conséquent il en faut dire autant de l'âme intellectuelle.

La seconde condition présente une impossibilité égale. En effet, le principe actif contenu dans le sperme n'agit de manière à produire la génération de l'animal qu'en modifiant le corps; car aucune vertu résidant dans la matière ne peut agir autrement. Or, dès qu'une forme commence d'exister par une modification de la matière, son *être* dépend de la matière, puisque c'est cette modification qui la fait passer de la puissance à l'acte; et par conséquent elle est déterminée à l'*être* actuel de la matière, qui consiste dans l'union de cette substance avec sa forme. C'est pourquoi, si l'*être* de la forme commence aussi de la même manière, cet *être* ne sera autre chose que son union actuelle avec la matière; et ainsi la forme dépendra de la matière, même à raison de son *être*. En supposant donc que l'âme humaine arrive à l'exis-

---

tellectivæ, ut sic anima intellectiva ponatur in semine, virtute, sed non actu.

Primum autem horum est impossibile duplici ratione. — Primo, quia, quum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximæ virtutis, ejus proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis per quæ possunt multiplices ejus operationes expleri; unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus annulosis. — Secundo, quia, quum intellectus, qui est propria et principalis virtus animæ intellectivæ, non sit alicujus partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem; unde nec anima intellectiva.

Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quæ est in semine agit ad generationem animalis transmutando corpus; non enim aliter agere potest virtus quæ est in materia. Sed omnis forma quæ incipit esse per transmutationem materiæ habet esse a materia dependens; transmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum, et sic determinatur ad esse actu materiæ quod est per unionem formæ; unde, si per hoc etiam incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit nisi in hoc quod est uniri materiæ, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima hu-

tence par l'effet du principe actif inhérent au sperme, il s'ensuit que son *être* dépend de la matière, aussi bien que l'*être* des autres formes matérielles; et nous avons précédemment démontré le contraire [ch. 79].

Donc il est faux, sous tous rapports, que l'âme humaine reçoive l'existence par la transmission du sperme.

3° Toute forme qui arrive à l'*être* par le fait d'une modification survenue dans la matière est une forme tirée de la puissance passive propre à la matière; car le changement qui convient à cette substance consiste dans le passage de la puissance à l'acte. Or, l'âme intellectuelle ne peut sortir de la puissance passive de la matière, puisque nous avons prouvé [ch. 68] qu'elle excède toute la puissance de cette dernière, à raison de son opération, qu'elle réalise sans le secours de la matière [ch. 69]. Donc l'âme intellectuelle ne reçoit pas l'*être* par l'effet d'une modification de la matière, ni, par conséquent, en vertu d'un principe actif résidant dans le sperme.

4° Nulle vertu active ne peut étendre son action plus loin que son genre. Or, l'âme intellectuelle est complétement en dehors du genre des corps, puisque aucun d'eux n'est capable de l'opération de connaître, qui est propre à cette âme. Donc il n'est point de vertu corporelle qui puisse produire une âme intellectuelle. Or, l'action du principe actif résidant dans le sperme ne s'exerce que par une vertu corporelle; car la vertu qui réalise les formes agit au moyen d'une triple chaleur émanée du feu, du ciel et de l'âme. Donc l'âme intellectuelle ne saurait arriver à l'existence en vertu d'un principe actif inhérent au sperme.

5° Il serait absurde de dire qu'une substance intellectuelle peut se

---

mana producatur in esse per virtutem activam quæ est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium; cujus contrarium supra (c. 79) ostensum est.

Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

3° Amplius, Omnis forma quæ educitur in esse per materiæ transmutationem est forma educta de potentia materiæ; hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiæ; jam enim supra (c. 68) ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiæ, quum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra (c. 69) ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiæ, et sic neque per actionem virtutis quæ est in semine.

4° Præterea, Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, quum habeat operationem super omnia corpora elevatam, quæ est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ est in semine est per aliquam corpoream virtutem; agit enim virtus formativa, mediante triplici calore, scilicet ignis, cœli, et calore animæ. Non igitur potest produci in

trouver divisée par suite de la division du corps, ou bien être produite par une vertu corporelle. Or, l'âme est au nombre des substances intellectuelles [ch. 68]. Donc elle n'est ni fractionnée avec le sperme, ni amenée à l'existence par une vertu active qui réside dans le sperme; et, par conséquent, elle ne peut, en aucune manière, recevoir son *être* par la transmission de ce fluide.

6° Si la génération d'un être est la cause qui en fait exister un autre, le second cessera d'exister lorsque le premier sera détruit. Or, la destruction du corps n'entraîne pas celle de l'âme, puisqu'elle est immortelle [ch. 79]. Donc l'âme ne commence pas d'exister à cause de la génération du corps. Or, la transmission du sperme est la cause propre de la génération du corps. Donc cette transmission n'est pas la cause productive de l'âme.

Par là se trouve renversée l'erreur d'Apollinaire et de ses disciples, qui, selon le témoignage de saint Grégoire de Nysse, enseignaient que les âmes engendrent les âmes, de même que les corps engendrent les corps (1).

(1) La doctrine établie par saint Thomas dans ce chapitre est très nettement formulée dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques* de Gennade de Marseille, qui se trouve dans le huitième tome des œuvres de saint Augustin, édition des Bénédictins.— « Animas hominum (credimus) non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminatas, sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui Latinorum præsumptores affirmant, quasi naturæ consequentiam servantes, sed dicimus creationem animæ solum creatorem omnium nosse, et corpus tantum per conjugii copulam seminari, Dei vero judicio coagulari in vulva et compingi atque formari, ac formato jam corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia » (*De dogmatib. ecclesiast.* c. 14).

---

esse anima intellectiva per virtutem quæ est in semine.

5° Præterea, Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quædam intellectualis substantia, ut supra (c. 68) ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quæ est in semine; et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

6° Præterea, Si generatio alicujus est causa quod aliquid sit, corruptio ejus erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat, quum sit immortalis, ut supra (c. 79) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animæ in esse.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt, teste Gregorio Nysseno, animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora.

CHAPITRE LXXXVII.

Dieu donne l'existence à l'âme par voie de création.

Tout ce que nous avons dit ci-dessus prouve que Dieu seul peut donner l'*être* à l'âme. En effet :

1° Tout ce qui reçoit l'existence est nécessairement le produit d'une génération essentielle ou accidentelle, ou bien d'une création. Or, l'âme humaine n'est point engendrée essentiellement, puisqu'elle n'est pas composée d'une matière et d'une forme [ch. 50 et suiv.], ni par accident; car, comme elle est la forme du corps, sa génération, dans ce cas, serait le résultat de la génération du corps, qui a pour cause le principe actif du sperme; et nous avons démontré le contraire [ch. 86]. Donc, puisque l'âme humaine commence entièrement d'exister, car nous avons prouvé qu'elle n'est pas éternelle et antérieure au corps [ch. 83 et 84], nous en concluons qu'elle arrive à l'*être* par voie de création. Or, il n'appartient qu'à Dieu de créer [ch. 21]. Donc Dieu seul peut donner l'existence à l'âme humaine.

2° Dès lors que la substance d'une chose n'est pas son *être*, l'*être* qu'elle possède lui a été donné par un autre [ch. 15]. Or, l'âme humaine n'est pas à elle-même son *être;* car Dieu seul a cette propriété [liv. I, ch. 21 et 22]. Donc elle a reçu son *être* d'une cause active. Tout ce qui a un *être* substantiel est produit selon sa substance; et toutes les fois, au contraire, que l'*être* de la chose n'est pas substantiel, mais qu'elle participe seulement à l'*être* d'une autre, elle n'est pas produite

---

CAPUT LXXXVII.

Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem.

Ex his autem quæ dicta sunt ostendi potest quod solus Deus animam humanam in esse producit.

1° Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma, ut supra (c. 50 et seqq.) ostensum est; neque generatur per accidens; quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ est ex virtute activa seminis, quod improbatum est (c. 86). Quum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est æterna nec præexsistit corpori, ut supra (c. 83 et 84) ostensum est), relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Solus igitur Ipse animam humanam in esse producit.

2° Amplius, Omne illud cujus substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra (c. 15) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse; hoc enim solius Dei est (l. I, c. 21 et 22). Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse per se etiam agitur; quod

selon sa substance, mais avec cette autre chose : par exemple, la forme du feu n'existe qu'autant que le feu est produit. Or, l'âme humaine a cela de plus que les autres formes, que son *être* est subsistant et qu'elle communique au corps son *être* propre. Donc sa production est substantielle, contrairement à ce qui a lieu pour les autres formes, qui ne sont produites qu'accidentellement, lorsque le composé lui-même est devenu un *fait*. Or, comme l'âme humaine n'admet pas de matière qui soit une partie d'elle-même, elle ne peut être faite de quelque chose comme d'une matière. Donc elle est faite de rien, c'est-à-dire qu'elle est créée. Donc, puisque l'œuvre de la création appartient exclusivement à Dieu [ch. 21], l'âme est créée immédiatement par Dieu seul.

3° Il n'y a qu'une manière d'arriver à l'existence pour tous les êtres d'un même genre [ch. 16]. Or, l'âme humaine est du genre des substances intellectuelles, et l'on ne conçoit pas que ces substances commencent d'exister autrement que par voie de création. Donc l'âme humaine arrive à l'être en vertu d'une création qui a Dieu pour auteur.

4° Rien n'est produit par une action étrangère sans recevoir de l'agent le principe qui détermine l'espèce à laquelle il doit appartenir, ou bien l'être absolu lui-même. Or, l'âme ne peut être produite de telle manière qu'elle reçoive seulement le principe de l'existence, ainsi que cela a lieu pour les choses composées d'une matière et d'une forme, et dont la génération consiste en ce qu'elles reçoivent actuellement leur forme; car l'âme ne renferme pas en elle quelque chose qui soit pour elle le principe de l'existence, puisqu'elle est une sub-

---

vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto, sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium, inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, præter modum aliarum formarum quæ fiunt per accidens compositis factis. Sed, quum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, et sic creetur. Quum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. 21) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

3° Adhuc, Eorum quæ sunt unius generis est idem modus prodeundi in esse, ut supra (c. 16) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prodiri in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

4° Item, Quidquid producitur in esse ab aliquo agente acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quod acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quæ generantur per hoc quod acquirunt formam in actu; non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi

stance parfaitement simple [ch. 50 et suiv.]. Donc elle n'est pas amenée à l'existence par un agent, autrement qu'en recevant de lui l'*être* absolu. Or l'*être* absolu est l'effet propre de l'agent premier et universel; car l'action des agents secondaires se borne à imprimer la ressemblance de leurs formes dans les êtres produits, dont la forme [ou principe d'existence] est cette même ressemblance. Donc l'agent premier et universel, qui est Dieu, a tout le pouvoir de donner l'*être* à à l'âme.

5° Il y a corrélation entre la fin d'un être et son principe, et une chose est parfaite lorsqu'elle se rapproche du premier principe par la ressemblance qu'elle a avec lui, ou de toute autre manière. Or, la fin de l'âme humaine et sa perfection dernière consistent à dominer par la connaissance et l'amour tout l'ensemble des créatures, pour s'élever jusqu'au premier principe, qui est Dieu. Donc c'est de Dieu même immédiatement qu'elle tire son origine (1).

Cette vérité est implicitement contenue dans la Sainte-Écriture. En racontant la création des animaux distincts de l'homme, elle attribue la formation de leurs âmes à d'autres causes. Elle dit, par exemple, *que les eaux produisent un genre d'êtres capables de nager et ayant une âme vivante* [Gen., I, 20], et de même pour les autres; mais lorsqu'elle arrive à l'homme, elle nous fait bien voir que Dieu a créé son âme, par ces paroles : *Dieu forma l'homme du limon de la terre et déposa sur son visage le souffle de la vie* [Gen., II, 7].

En établissant ce point de doctrine, nous avons détruit l'erreur de ceux qui prétendent que les âmes ont été créées par les Anges (2).

(1) Voyez la note 1 du ch. 86, p. 240.
(2) Seleuciani sunt vel Hermiani ab auctoribus Seleuco vel Hermia, qui elementorum

principium essendi, quum sit substantia simplex, ut supra (c. 50 et seq.) ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente, nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis; secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ sunt formæ factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

5° Præterea, Finis rei respondet principio ejus; tunc enim res perfecta est quum ad primum principium pertingit vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animæ humanæ et ultima ejus perfectio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet proprie suæ originis principium.

Hoc etiam innuere videtur sacra Scriptura. Quum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote quum dicit : *Producant aquæ reptile animæ viventis* (*Gen.* I, 20), et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari ostendit, dicens : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (*Gen.* II, 7).

CHAPITRE LXXXVIII.

Objections contre la vérité qui vient d'être démontrée.

Plusieurs raisons paraissent contredire notre démonstration. Les voici :

1° L'homme est un animal par son âme sensitive, et la raison constitutive de l'animal, telle qu'elle convient à l'homme et aux autres animaux, s'exprime par un seul terme; d'où il semble résulter que l'âme sensitive de l'homme est du même genre que les âmes des autres animaux. Or, les êtres d'un même genre arrivent à l'existence de la même manière. Donc l'âme sensitive de l'homme, aussi bien que celle des autres animaux, reçoit l'*être* du principe actif contenu dans le sperme. L'âme intellectuelle est substantiellement la même que l'âme sensitive dans l'homme [ch. 58]. Donc le principe spermatique produit l'âme intellectuelle elle-même.

2° Selon la doctrine d'Aristote, le fœtus est à l'état d'animal avant de devenir un homme (1). Or, tant que ce fœtus est un animal et non un

materiam, de qua factus est mundus, non a Deo factam dicunt, sed Deo coæternam. Nec animam tribuunt Deo creatori, sed creatores esse animarum Angelos volunt de igne et spiritu (S. Aug. *De hæresib.*, n° 59).

(1) Definiendum est de anima, qua animal dicitur (est autem animal parte animæ sensuali) utrum in semine et conceptu inest, an non, et unde. Conceptum enim inanimatum esse nemo statuerit et vita omnibus modis privatum; quippe cum nihilo minus semina et conceptus animalium vivant ,quam stirpes, et aliquandiu prolifica sunt. Ergo animam in iis habere vegetalem palam est... Sensualem etiam, qua animal est, tempore procedente recipi, et rationalem, qua homo, certum est. Non enim simul et animal fit et homo; nec animal et equus. Eademque in cæteris animalibus ratio est; finis enim postea contingit. Proprium autem est finis cujusque generationis... Animam

---

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab Angelis esse creatas.

CAPUT LXXXVIII.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quædam quæ præmissis videntur esse adversa.

1° Quum enim homo sit animal, in quantum habet animam sensitivam, ratio autem animalis univoce homini et aliis animalibus conveniat, videtur quod anima sensitiva hominis sit ejusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quæ autem sunt unius generis eumdem modum habent procedendi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (c. 58) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

2° Præterea, Sicut docet Aristoteles (de Generat. Anim., II, c. 3), prius tempore est fœtus animal quam homo. Sed quum



homme, il a une âme sensitive et non une âme intellectuelle. Son âme sensitive est certainement produite par la vertu active du sperme, ainsi que cela a lieu pour les autres animaux. Cette âme sensitive est en puissance pour devenir intellectuelle, de même que cet animal est en puissance pour devenir un animal raisonnable, à moins que l'on ne prétende que l'âme intellectuelle qui survient ensuite est une substance distincte; ce qui a été rejeté plus haut [ch. 58]. Donc la substance de l'âme intellectuelle procède du principe actif inhérent au sperme (2).

3° Parce que l'âme est la forme du corps, elle est unie au corps à raison de son *être*. Or, l'action unique d'un seul agent a pour terme les choses qui se réunissent dans un même *être;* car s'il y a diversité entre les agents, et par conséquent, entre les actions, leurs produits seront nécessairement divers sous le rapport de l'*être*. Donc l'*être* com-

igitur vegetalem in seminibus, conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priusquam eo modo, quo conceptus qui jam separatur, cibum trahant et officio ejus animæ fungantur; principio enim hæc omnia vitam stirpis vivere videntur. De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali. Omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est... Itaque extrinsecus ea (principia) venire impossibile est... Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit. Nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis (Arist. *De generat. animal.* II, c. 3).

(2) Cet argument repose sur l'opinion erronée de l'animation du fœtus, postérieure à la conception. « Platon, Asclepiade, Protagoras et plusieurs stoïciens ont prétendu que l'âme raisonnable n'existait point avant la naissance. L'enfant, disent-ils, reçoit l'âme par infusion au moment de la naissance. Il est évident qu'ils ont pris le souffle, *spiritus*, le *pneuma* des Grecs, pour l'âme humaine. C'est Aristote qui, le premier, a fixé l'animation au quarantième jour pour les garçons, et au quatre-vingtième ou quatre-vingt-dixième jour pour les filles. Saint Augustin, saint Thomas, et tous les théologiens, d'après eux, ont adopté l'opinion d'Aristote, qui a régné dans l'école jusque vers le milieu du XVIIe siècle » (Debreyne, *Mœchialogie*, p. 374). — Le sentiment d'Aristote est en partie exprimé dans la note précédente, et il est généralement abandonné aujourd'hui, parce qu'il est en opposition avec les découvertes de la science et la doctrine de plusieurs Pères de l'Église, au nombre desquels on compte saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Césaire et d'autres Docteurs. Cette opinion est, en outre, formellement contredite par la Sainte-Ecriture, qui nous rappelle que nous avons été *conçus dans l'iniquité. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea* (Ps. L, 6). La croyance à l'*immaculée conception* de la sainte Vierge est aussi ancienne que l'Eglise, ainsi que des témoignages nombreux l'établissent. Or, nous ne serions pas

est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quamquidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in cæteris animalibus contingit; illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut illud animal est in potentia ut sit animal rationale; nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia substantia, quod supra (c. 58) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animæ intellectivæ sit ex virtute quæ est in semine.

3° Item, Anima, quum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quæ sunt unum secundum esse terminatur una actio unius agentis; si enim sunt diversa agentia et per consequens diversæ actiones, sequetur quod sint facta

mun de l'âme et du corps est le terme de l'action unique d'un seul agent. Or, il est constant que le corps a pour cause l'action d'une vertu résidant dans le sperme. Donc l'âme, qui est la forme du corps, procède du même principe, et non d'un agent distinct.

4° L'homme engendre un être qui lui ressemble, sous le rapport de l'espèce, au moyen de la vertu inhérente au sperme détaché. Or, tout agent ayant une dénomination commune avec son effet engendre un être de même espèce, en réalisant pour ce sujet la forme qui détermine son espèce. Donc l'âme qui détermine l'espèce de l'homme est produite par la vertu active du sperme.

5° Apollinaire fait encore ce raisonnement : Celui qui achève un ouvrage s'associe à l'opération de l'agent. Or, s'il est vrai que Dieu crée les âmes, il complète lui-même la génération des enfants, qui doivent quelquefois leur naissance à un adultère. Donc Dieu coopère au péché de l'adultère ; et cette conséquence répugne.

On trouve dans un ouvrage attribué à saint Grégoire de Nysse plusieurs arguments qui appuient la même thèse. Nous les reproduisons ici.

6° L'âme et le corps se réunissent dans un tout qui est un seul homme. Si donc l'âme est formée avant le corps, ou le corps avant l'âme, le même être sera antérieur et postérieur à lui-même ; ce qui est contradictoire. Donc le corps et l'âme sont formés simultanément. Or, la formation du corps commence dans l'acte même de l'émission du sperme. Donc l'âme reçoit l'existence par cet acte.

conçus dans le péché et on ne pourrait pas dire que Marie a été exempte de la tache originelle dès le premier instant de sa *conception*, si l'enfant n'avait pas, aussitôt qu'il commence d'exister, une âme raisonnable ; car ce n'est pas l'âme sensitive qui est souillée par le péché, puisque par elle l'homme n'est qu'un animal. — Cette question est examinée à fond dans le savant traité d'*Embryologie sacrée* de Cangiamila.

---

diversa secundum esse. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad esse animæ et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quæ est ejus forma, et non ab agente separato.

4° Amplius, Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quæ est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est ejus species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quæ est in semine.

5° Item, Apollinaris sic argumentatur : Quicumque dat complementum operi cooperatur agenti ; sed si animæ creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur ; ergo Deus cooperatur adulteris ; quod sibi inconveniens videtur.

Inveniuntur autem, in libro qui Gregorio Nysseno adscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic :

6° Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus ; si igitur anima fiat prius quam corpus aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso, quod videtur impossibile ; simul igitur fit corpus

7° L'opération de l'agent est incomplète s'il ne donne pas l'*être* à la chose tout entière, mais seulement à une de ses parties. Si donc l'âme recevait son *être* de Dieu, et le corps sa forme de la vertu spermatique, comme ces deux substances sont les parties [essentielles] d'un seul être, qui est l'homme, il s'ensuivrait que l'opération de Dieu et celle de la vertu spermatique seraient incomplètes. Or, nous ne pouvons admettre une telle conséquence. Donc l'âme et le corps de l'homme procèdent de la même cause. Or, le corps humain est incontestablement le produit de la vertu spermatique. Donc il en est de même de l'âme.

8° Lorsque la reproduction a lieu par le moyen des semences, toutes les parties de la chose reproduite sont toujours virtuellement contenues ensemble dans la semence, bien qu'elles ne soient pas actuellement visibles. Prenons pour exemple le froment ou toute autre graine. L'herbe, la tige, les entre-nœuds, les fruits et les épis sont virtuellement renfermés dans le premier grain : ce grain s'allonge ensuite et se dilate, en suivant une tendance naturelle, pour arriver au degré voulu, sans s'approprier rien d'étranger. Or, l'âme est certainement une partie de l'homme. Donc l'âme humaine est contenue virtuellement dans le sperme humain, et ne tire pas son origine d'une cause extérieure.

9° Deux choses qui croissent et se perfectionnent ensemble tirent nécessairement leur origine du même principe. Or, quand un homme est produit, son corps et son âme croissent et se perfectionnent ensemble, puisque, à mesure que la forme des membres se dessine et que leur volume augmente, les opérations de l'âme deviennent de

---

et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

7° Adhuc, Imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum ejus alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quæ duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativæ virtutis, imperfecta videretur; quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

8° Item, In omnibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant; sicut videmus, in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristæ virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis, virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

9° Amplius, Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animæ et idem terminus invenitur; secun-

plus en plus sensibles; car la première opération qu'on peut saisir est celle de l'âme sensitive; vient ensuite l'opération de l'âme intellectuelle, lorsque le corps est complet. Donc l'âme et le corps ont un seul principe. Or, le corps commence d'exister par l'émission du sperme. Donc l'âme a la même origine.

10° Une chose qui prend la figure d'une autre est ainsi constituée d'après la manière d'être de la chose qu'elle imite : par exemple, la cire, qui reproduit l'empreinte du sceau, reçoit sa conformation par l'apposition de ce sceau. Or, le corps de l'homme, et en général de tout animal, est formé sur l'âme qui lui convient; car les organes sont disposés de telle sorte que les opérations de l'âme puissent s'exercer par leur moyen. Donc le corps reçoit sa forme en vertu d'une action de l'âme. Aussi Aristote enseigne-t-il que l'âme est la cause efficiente du corps (3). Or, il n'en serait pas ainsi, si l'âme n'était pas contenue dans le sperme, puisque c'est la vertu spermatique qui constitue le corps. Donc l'âme humaine est contenue dans le sperme humain, et doit son origine à l'émission de cette substance.

11° Rien ne vit que par l'âme (4). Or, le sperme est vivant, et trois

(3) Est anima causa principiumque corporis viventis. Atqui cum multifariam hæc dicantur, anima pari modo tribus determinatis modis causa est. Nam est ea causa a qua profluit motus; est etiam cujus gratia cætera fiunt, et insuper ut forma corporum animatorum, substantiave. Atque causam ut substantiam animantium esse, non est obscurum; causam namque cunctis ut sint, formam ipsam atque substantiam esse patet. At vivere viventium est esse, cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima. Præterea actus ejus quod est potentia, ratione ejusdem; at anima viventis est corporis actus. Patet etiam animam esse causam, ut id cujus gratia cætera fiunt... universa namque naturalia corpora, tam animalium quam etiam plantarum, ipsius animæ sunt instrumenta. Quo fit ut ipsa sint animæ, sine controversia, gratia. Duplex est autem id, causa cujus cætera fiunt; atque unum est quo, alterum cui. At vero constat animam id etiam esse unde primum motus ad locum accommodatus emergit; verum hæc vis non universis inest viventibus. Fit etiam per animam et alteratio et accretio; sensus enim alteratio quædam esse videtur, sentitque nihil quod non habeat animam, etc. (Arist. *De anima*, II, c. 4).

(4) Voyez la note qui précède.

---

dum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animæ etiam operationes magis ac magis manifestantur; nam prius apparet operatio animæ sensitivæ, et tandem, corpore completo, operatio animæ intellectivæ. Ergo idem est principium animæ et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animæ.

10° Adhuc, Quod configuratur alicui, constituitur ex ratione ejus cui configuratur; sicut cera, quæ configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis et cujuslibet animalis esse propriæ animæ configuratum; talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animæ per ea exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animæ; unde etiam Aristoteles dicit (de Anima, II, c. 4) quod anima est efficiens causa corporis. Hoc autem non esset, nisi anima esset in semine; nam corpus per virtutem quæ est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis, et ita ex decisione seminis originem habet.

raisons le prouvent : premièrement, il sort d'un être vivant; secondement, on distingue en lui la chaleur vitale et une opération dont la vie est le principe, deux choses qui prouvent la réalité de la vie; troisièmement, si les semences des plantes confiées à la terre n'avaient pas la vie en elles, jamais elles ne tireraient de la terre, qui est sans vie, la chaleur qui les fait vivre. Donc l'âme est dans le sperme, et, par conséquent, elle reçoit, par l'émission de ce fluide, l'existence et la vie.

12° Si l'âme n'est pas antérieure au corps [ch. 83] et ne commence pas non plus d'exister à l'instant de l'émission spermatique, il faut que le corps soit formé le premier et reçoive ensuite, par une sorte d'infusion, une âme nouvellement créée. Dans cette hypothèse, l'âme existe à cause du corps; car un être qui existe à cause d'un autre lui est postérieur, comme, par exemple, le vêtement, qui n'est que pour l'homme. Or, cette conséquence est fausse, et il est bien plus vrai que le corps est pour l'âme, puisque la fin est toujours la plus noble. Donc on est forcé d'accorder que l'âme prend naissance au moment de l'émission du sperme.

CHAPITRE LXXXIX.

Reponse aux objections précédentes.

Afin de résoudre plus facilement les difficultés qui viennent d'être

---

11° Item, Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum; quod patet ex tribus : Primo quidem, quia a vivente deciditur; secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitæ, quæ sunt rei viventis indicia; tertio, quia semina plantarum terræ mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quæ est exanimis, non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine, et sic ex decisione seminis vitam habet et originem capit.

12° Amplius, Si anima non est ante corpus, ut ostensum est (c. 83), neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quod prius formetur corpus et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus; quod enim est propter aliud invenitur eo posterius, sicut vestimenta sunt propter hominem. Hoc autem est falsum; nam magis est corpus propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAPUT LXXXIX.

Responsiones ad prædicta.

Ad faciliorem vero præmissarum rationum solutionem, præmittenda sunt quædam

exposées, il sera bon de faire connaître sommairement l'ordre et les progrès de la génération de l'homme, et en général de tous les animaux.

La première observation à faire, c'est que plusieurs sont tombés dans l'erreur en croyant que les opérations vitales qu'on remarque dans l'embryon, avant qu'il ait atteint son entier développement, n'ont pas pour principe une certaine âme ou vertu de l'âme existant en lui, mais l'âme de sa mère; car, d'après cette opinion, l'embryon ne serait pas un animal, puisque tout animal est composé d'une âme et d'un corps.

Les opérations vitales ne procèdent pas non plus d'un principe actif extérieur, mais d'une vertu intrinsèque; et c'est là principalement ce qui distingue des êtres privés de vie les êtres vivants, qui ont seuls la faculté de se mouvoir eux-mêmes. En effet, la nutrition n'est autre que l'assimilation des aliments; d'où il suit qu'il doit y avoir dans l'être qui se nourrit une vertu active qui réalise cette opération, puisque l'agent produit toujours un être semblable à lui. La même chose paraît plus clairement encore dans les opérations des sens; car si l'on peut voir et entendre, c'est à raison d'une vertu [ou faculté] qui est dans le sujet lui-même et non dans un autre. C'est pourquoi, si l'embryon se nourrit et sent, même avant d'être complétement développé, on n'est pas en droit d'attribuer ces effets à l'âme de sa mère.

Il ne serait cependant pas exact de dire que, dès le principe, l'âme est complète dans le sperme, à raison de son essence, et que ses opérations ne sont pas sensibles tout d'abord à cause de l'imperfection des organes; car l'âme étant unie au corps comme sa forme, cette union n'est possible qu'avec le corps dont elle est l'acte propre. Or,

---

ad exponendum ordinem et processum generationis humanæ, et generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorumdam dicentium quod opera vitæ, quæ apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animæ in eo exsistente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, jam embryo non esset animal, quum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitæ non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute; in quo præcipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprium movere seipsa. Quod enim nutritur assimilat sibi nutrimentum; unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, quum agens sibi simile agat; et multo est hoc manifestius in operibus sensus; nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso exsistentem, non in alio. Unde, quum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum et etiam sentire, non potest hoc attribui animæ matris.

Nec tamen potest dici quod in semine, ab ipso principio, sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam, quum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cujus est proprie actus. Est autem anima actus cor-

l'âme est l'acte du corps organisé. Donc, avant l'organisation du corps, elle n'est pas en acte dans le sperme, mais seulement en puissance, ou virtuellement. C'est ce qui fait dire à Aristote que le sperme et le fruit ont la vie en puissance, en ce sens qu'ils ont perdu l'âme ou qu'ils en sont privés, quoique cependant l'être, dont l'âme est l'acte, ait la vie en puissance, sans pour cela avoir perdu cette âme (1).

Si l'âme était dès le principe contenue dans le sperme, il faudrait en conclure encore que la génération de l'animal serait effectuée uniquement par l'émission spermatique, d'une manière analogue à ce qui arrive pour les animaux annelés, constitués de telle sorte que d'un seul on peut en faire deux. En effet, si le sperme, à l'instant même de son émission, renfermait une âme, il aurait aussi une forme substantielle. Or, la production de la substance précède la forme substantielle et ne vient pas après elle; et lorsqu'il survient quelques changements postérieurs à la forme substantielle, ils ne concourent pas à réaliser l'*être* de la chose produite, mais seulement à lui conférer quelque degré de bonté. Dans cette hypothèse, la génération de l'animal serait donc complète par le fait même de l'émission du sperme, et toutes les modifications subséquentes ne contribueraient en rien à cette génération. Une telle conséquence est plus absurde encore, appliquée à l'âme

(1) La pensée d'Aristote, telle du moins qu'elle est exprimée dans l'édition que nous suivons, nous paraît rendue ici peu exactement. Ce philosophe veut dire que « l'être qui a perdu la vie (ou l'âme) n'est pas un être animé en puissance, mais celui qui la possède actuellement, tel que le sperme ou le fruit, qui est en puissance tel ou tel corps (animal ou plante). » — Afin que le lecteur puisse en juger par lui-même, nous mettons sous ses yeux le texte d'Aristote et la traduction latine qui l'accompagne : Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποϐεϐληκὸς τὴν ψυχὴν, τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον. Τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς, τὸ δυνάμει τοιον δὲ σῶμα. Non est autem id potentia vivens, quod abjecit animam, eaque vacat; sed id quod ipsam habet. Semen vero fructusve id nimirum est quod potest tale corpus evadere (*De anima*, II, c. 1).

poris organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde Aristoteles dicit in secundo de Anima (c. 1) quod semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abjiciunt animam, id est anima carent, quum tamen id cujus anima est actus sit potentia vitam habens, non tamen abjiciens animam.

Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est, in animalibus annulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si, statim quum est decisum, animam haberet, jam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis præcedit formam substantialem, non eam sequitur; si quæ vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis; omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur : tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit; tum quia sequeretur quod, in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus

raisonnable : d'abord parce que l'âme ne peut se fractionner par suite de la division du corps, de manière à accompagner le sperme lorsqu'il est émis; en second lieu, parce que toutes les pollutions non suivies de conception n'en auraient pas moins pour effet de multiplier les âmes raisonnables.

On serait dans l'erreur en adoptant le sentiment de quelques auteurs, qui se résume ainsi : Quoique dès le commencement de l'émission du sperme, l'âme ne soit pas en acte, mais virtuellement dans cette substance, à cause du défaut d'organes, cependant la vertu propre du sperme, qui est un corps capable de recevoir son organisation et non organisé, est, en raison de sa proportion avec le sperme, une âme en puissance, mais non en acte. Comme les plantes n'ont pas besoin pour vivre d'organes aussi nombreux que ceux des animaux, lorsque la première semence est organisée comme il convient pour que la plante vive, la vertu en question devient une âme végétative; ensuite, quand les organes sont mieux conformés et plus nombreux, la même vertu passe à l'état d'âme sensitive; enfin, s'ils arrivent à leur perfection, cette vertu se transforme en âme raisonnable, non par l'action propre de la vertu spermatique, mais par l'influence d'un agent extérieur. C'est pourquoi ces auteurs disent qu'Aristote fait venir l'intelligence d'un principe extrinsèque (2).

(2) Animam vegetabilem in seminibus, conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, prius quam eo modo, quo conceptus qui jam separatur, cibum trahant et officio ejus animæ fungantur. Principio enim hæc omnia vitam stirpis vivere videntur. De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali. Omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est. Sed aut omnes contingere, cum ante non fuerint, aut partim cum ante non fuerint, partim cum ante fuerint; et contingere aut in materia non subeuntes semen maris, aut eo quidem inde venientes, sed in mare aut omnes extrinsecus contingere, aut nullam, aut partim extrinsecus, partim non extrinsecus. Cæterum omnes ante esse, impossibile rationibus his esse ostenditur. Quorum enim principiorum actio est corporalis, hæc sine corpore inesse non posse certum est : verbi gratia, ambulare sine pedibus. Itaque extrinsecus ea venire impossibile est. Nec enim ipsa per se accedere possunt, cum inseparabilia sint,

non sequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur.

Neque etiam dici potest (quod quidam dicunt), etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum, tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et, quia vita plantæ pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantæ organizato, ipsam prædictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde, organis magis perfectis et multiplicatis, eamdem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eamdem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis; propter quod suspicantur Aristotelem dixisse (de Generat. Animal., II, c. 3) intellectum ab extrinseco esse.

Cette opinion étant admise, il en résulte que la même vertu, tout en conservant son identité numérique, est d'abord une âme végétative seulement, ensuite une âme sensitive, et conséquemment, que la forme substantielle elle-même va toujours en se perfectionnant davantage; en second lieu, que cette forme substantielle passe de la puissance à l'acte successivement et non en un seul instant; et encore que la génération est un mouvement continu, de même que l'altération: conclusions qui renversent l'ordre de la nature.

De cette même opinion nous tirons une autre conséquence, qui fait une difficulté plus grande encore, savoir que l'âme raisonnable est mortelle. En effet, rien de ce qui survient en qualité de forme dans un être corruptible ne peut le rendre incorruptible par nature; car dans ce cas, le corruptible serait changé en incorruptible; ce qui répugne, puisque, selon Aristote, ils appartiennent à des genres différents (3). Or, puisque l'on veut que la substance de l'âme sensitive ait été produite par la génération du corps, en suivant le progrès ci-dessus indiqué, la destruction du corps entraîne de toute nécessité la sienne. Si donc cette âme devient raisonnable en vertu d'une lumière qui lui est communiquée intérieurement et qui est pour elle une forme; car le principe sensitif est intelligent en puissance, il s'ensuit nécessairement que l'âme raisonnable est détruite avec le corps. Or, nous avons démontré [ch. 79] et la foi catholique enseigne que cela est impossible.

neque cum corpore. Semen enim excrementum alimenti mutati est. Restat igitur ut mens sola (τὸν νοῦν μόνον) extrinsecus accedat, eaque sola divina sit; nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis (Arist. *De generat. animal.* II, c. 3).

(3) Cum contraria specie diversa sint, corruptibile autem et incorruptibile contraria sint (privatio namque determinata impotentia), necesse est diversum genere esse corruptibile et incorruptibile (Arist. *Metaphys.* X, c. 10).

Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum et postmodum anima sensitiva, et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur; et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive, educeretur forma substantialis de potentia in actum; et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio; quæ omnia sunt impossibilia in natura.

Sequeretur etiam adhuc majus inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod est impossibile, quum differant secundum genus, ut dicitur in decimo Metaphysicorum (c. 10). Substantia autem animæ sensibilis, quum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu prædicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis, quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam (est enim sensitivum potentia intellectivum), de necessitate sequitur quod anima rationalis, cor-

Donc la vertu émise avec le sperme, et que nous appelons formelle, n'est pas une âme et ne devient pas une âme dans le cours de la génération; mais parce qu'elle est attachée, comme à son propre sujet, à l'esprit contenu dans le sperme, qui est une sorte de substance de forme mousseuse, elle opère la formation du corps, déterminée à l'action par l'âme du père, auquel on attribue la génération comme au principal générateur, et non par l'âme du sujet conçu, même après qu'il est en possession de cette âme; car ce sujet conçu ne s'engendre pas lui-même, mais il est engendré par son père.

Cela est évident pour qui veut examiner séparément chacune des vertus [ou facultés] de l'âme. On ne peut, en effet, accorder cette vertu formelle à l'âme de l'embryon, en la considérant comme le principe de la génération : d'abord, parce que la vertu génératrice n'exerce son opération qu'autant que les vertus auxiliaires auxquelles appartiennent la nutrition et l'accroissement ont complété les leurs; car la génération est l'action d'un être qui est déjà parfait; ensuite parce que l'opération de la vertu génératrice n'a pas pour fin la perfection de l'individu même, mais la conservation de l'espèce. Cette puissance ne peut pas non plus appartenir à la vertu nutritive, dont la fonction est d'assimiler les aliments à l'être qui s'en nourrit, et il ne se passe ici rien de semblable; car tant que la formation est en progrès, les aliments ne sont pas convertis en la ressemblance d'un être préexistant, mais ils ont pour but de perfectionner la forme et de la faire approcher de plus en plus de la ressemblance du père. Elle n'est pas davantage inhérente à la vertu qui donne l'accroissement et qui ne peut causer aucun changement dans la forme, mais seulement dans la quantité. Quant aux vertus sensitive et intellectuelle, il est

---

pore corrupto, corrumpitur; quod est impossibile, ut supra (c. 79) probatum est et fides catholica docet.

Non igitur ipsamet virtus quæ cum semine deciditur et dicitur formativa, est anima neque in processu generationis fit anima; sed, quum ipsa fundetur, sicut in proprio subjecto, in spiritu cujus est semen contentivum sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis, prout agit ex vi animæ patris cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre.

Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animæ. Non enim potest attribui animæ embryonis, ratione virtutis generativæ : tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivæ et augmentativæ quæ ei deserviunt, quum generare sit jam perfecti; tum quia opus generativæ non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivæ, cujus opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet; non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem præexsistentis, sed producitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativæ, ad quam non

évident qu'elles sont dépourvues de l'opération requise pour produire cette conformation. Nous concluons donc que la formation du corps, surtout en ce qui concerne les parties principales qui précèdent les autres, n'est pas due à l'âme même qui est produite, ni à une vertu formelle agissant d'après son impulsion, mais à une vertu formelle qui agit sous l'influence de l'âme du père, laquelle est le principe de la génération, et dont l'opération consiste à réaliser un être qui, sous le rapport de l'espèce, ressemble à l'être générateur.

Cette vertu formelle demeure donc dans l'esprit dont nous avons parlé, depuis l'instant où le travail de formation commence jusqu'à celui où il s'achève; et cependant la figure de l'être qui subit ce travail ne reste pas la même; car sa forme primitive est celle du sperme, qui fait bientôt place à la forme du sang, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait atteint son entier développement. En effet, bien qu'il n'y ait pas un ordre de succession dans la production des corps simples, parce que la forme s'unit immédiatement à leur matière première, il est nécessaire que cet ordre soit observé dans la production des autres corps, à cause des nombreuses formes intermédiaires qui se succèdent depuis la forme élémentaire jusqu'à la dernière forme, terme de la génération; et par conséquent, il y a plusieurs générations et corruptions consécutives.

Nous ne voyons aucune difficulté à ce que certaines formes intermédiaires soient produites pour disparaître aussitôt après, parce que, n'appartenant à aucune espèce complète, elles sont de simples transitions qui conduisent à l'espèce déterminée; par conséquent, elles ne reçoivent pas l'existence pour la conserver, mais uniquement afin que

---

pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva, patet quod non habent aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, præcipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed agente ex vi animæ generativæ patris, cujus opus est facere simile generanti secundum speciem.

Hæc igitur vis formativa eadem manet in spiritu prædicto, a principio formationis usque in finem; species tamen formati non manet eadem; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur; et ideo sunt multæ generationes et corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota genera-

par elles l'être, qui est la fin dernière de la génération, se trouve réalisé. On ne doit pas être étonné en voyant que la même transformation ne se continue pas durant tout le temps de la génération, mais qu'il y a un certain nombre de générations intermédiaires; car c'est ce qui a lieu également pour l'altération et l'accroissement, et Aristote nous démontre que le seul mouvement qui soit réellement continu est le mouvement local (4). Donc le nombre des formes intermédiaires qui préparent graduellement la forme dernière, et par conséquent, le nombre des générations moyennes, et en proportion de la noblesse de cette forme et de la distance qui la sépare de la forme élémentaire. C'est pourquoi, lorsque la génération a pour terme l'animal et l'homme, dont la forme est la plus parfaite, il y a beaucoup de formes ou générations intermédiaires et, conséquemment, de corruptions, puisque la forme actuelle n'est produite que par la destruction de la précédente. Donc l'âme végétative, qui donne d'abord à l'embryon la vie de la plante, est détruite après quelque temps et fait place à une âme plus parfaite, qui est tout à la fois nutritive et sensitive. L'embryon vit alors de la vie animale, et lorsque cette seconde est détruite à son tour, elle est remplacée par une âme raisonnable qui vient du dehors, bien que les deux autres aient existé en vertu du principe actif inhérent au sperme (5).

Il est facile, après ces explications, de répondre aux objections qui nous sont faites.

(4) Aristote prouve, dans les chapitres 7, 8 et 9 du VIIIe livre de sa *Physique*, que le mouvement local et circulaire peut seul se continuer jusqu'à l'infini, au indéfiniment. Il dit encore ailleurs : — « Motus non est continuus, præter hunc qui secundum locum, et hunc qui circularis est » (*Metaphys.* XII, c. 6).
(5) Voyez la note 2 du ch. 89, p. 252.

---

tionis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo Physicorum (c. 7, 8 et 9). Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest quum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis, facile est respondere ad objecta.

Quod enim primo objicitur, oportere

La première consiste à dire que l'âme sensitive de l'homme et celle de la brute doivent avoir la même origine, parce que la dénomination d'*animal* s'applique à tous les deux dans le même sens; mais nous ne voyons pas que cela soit nécessaire. En effet, quoique l'âme sensitive de l'homme et celle de la brute soient comprises dans le même genre, elles sont cependant d'espèces différentes, aussi bien que les êtres dont elles sont les formes; car, de même que l'animal qui est homme est spécifiquement distinct des autres animaux par sa qualité d'être raisonnable, de même aussi l'âme sensitive de l'homme diffère de l'âme sensitive de la brute, sous le rapport de l'espèce, parce qu'elle est aussi intellectuelle. Donc il n'y a rien dans l'âme de la brute que ce qui appartient à la partie sensitive, et par conséquent, ni son *être* ni son opération ne sont supérieurs au corps; d'où il suit qu'elle est produite avec le corps et détruite avec lui. L'âme sensitive de l'homme, au contraire, possédant une faculté intellectuelle qui l'emporte sur la nature sensitive et qui exige que la substance même de l'âme soit supérieure au corps par son *être* et son opération, elle n'est ni produite avec le corps, ni détruite avec lui. La diversité d'origine pour ces deux âmes n'a donc pas sa cause dans la partie sensitive, qui est la raison constitutive du genre, mais dans la partie intellectuelle, qui est le principe de la différence spécifique; c'est pourquoi on n'en peut pas conclure qu'il y a diversité de genre, mais seulement diversité d'espèce.

Cette seconde objection, que le produit de la conception est un animal avant d'être un homme, ne prouve nullement que l'âme raisonnable est transmise avec le sperme; car l'âme sensitive, qu en fait un animal, ne persévère pas, mais elle est remplacée par

---

animam sensitivam eumdem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce prædicatur, dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formæ; sicut enim animal quod est homo ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum, et per consequens nec esse nec ejus operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, quum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animæ sit secundum esse et operationem supra corpus elevata, neque per generationem corporis generatur neque per ejus corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus prædictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei; unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

Quod vero secundo objicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non os-

une autre à la fois sensitive et intellectuelle, et par laquelle cet être est en même temps un animal et un homme, comme nous venons de le prouver.

On nous objecte en troisième lieu que les actions de divers agents n'ont pas pour terme un seul produit; mais cela ne s'applique qu'aux agents divers non coordonnés entre eux. Si ces agents sont coordonnés, un seul effet résultera de leur action; car la première cause active agit sur l'effet produit par la cause seconde plus efficacement que cette seconde cause elle-même : c'est pour cela que toutes les fois qu'un effet est réalisé par un agent principal au moyen d'un instrument, nous le considérons comme appartenant plutôt à cet agent qu'à l'instrument. Il arrive quelquefois que l'action du principal agent amène, dans l'être qui est produit, un résultat excédant l'action de l'instrument : ainsi, la vertu végétative a pour fin la formation de la chair, que la chaleur du feu, qui est l'instrument de cette vertu, ne saurait causer seule, quoiqu'elle opère dans le but de préparer ce résultat en dissolvant et en consumant [la matière élémentaire]. Donc, puisque toute vertu active de la nature est, par rapport à Dieu, ce qu'est un instrument pour le premier et le principal agent, rien n'empêche que dans la génération d'un seul et même être, qui est l'homme, l'action de la nature ayant pour terme quelque partie de l'homme ne s'étende cependant pas pour cela à tout ce qui vient de l'action de Dieu. Donc le corps de l'homme est formé conjointement par la puissance de Dieu, agent premier et principal, et aussi par la vertu inhérente au sperme, qui est comme un agent secondaire; mais l'action de Dieu produit l'âme humaine, et cet effet dépasse la

---

tendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva, per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quæ est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio objicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum; nam causa agens prima agit in effectum causæ secundæ agentis, vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est ejus instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturæ activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet, in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei

portée de la vertu active du sperme, qui se borne à une simple préparation.

La réponse à la quatrième objection ressort de la précédente. L'homme engendre un être semblable à lui par l'espèce, parce que la vertu active du sperme prépare, par son opération, la forme dernière qui détermine l'espèce de l'homme.

Nous ne voyons pas d'inconvénient à ce que Dieu coopère à l'action naturelle de l'adultère; car le mal n'est pas dans la nature, mais dans la volonté de ceux qui le commettent, et l'action qui a son principe dans la vertu spermatique est naturelle et non pas volontaire. C'est pourquoi il ne répugne nullement que Dieu y participe en donnant à l'effet sa perfection dernière.

La conclusion que l'on tire de la dernière objection n'a rien de nécessaire. Lors même que la formation du corps de l'homme précéderait la création de son âme, ou réciproquement, il ne s'ensuit pas que le même homme est antérieur à lui-même; car l'homme ne consiste pas uniquement dans son corps ou seulement dans son âme. Il est vrai qu'une de ses parties a la priorité sur l'autre; mais il n'y a en cela aucune difficulté; car, à raison du temps, la matière est avant la forme. Nous considérons ici la matière en tant qu'elle est en puissance pour la forme, et non comme actuellement perfectionnée par la forme; car, dans le second cas, leur existence est simultanée. Donc, au point de vue du temps, le corps humain précède l'âme quand il est en puissance pour elle, c'est-à-dire tant qu'il ne la possède pas encore; mais alors il n'a pas actuellement la nature humaine, qui ne lui convient qu'en puissance. Lorsqu'il est devenu actuellement quelque

---

quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas; actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria; unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto objicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur priusquam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso; non enim homo est suum corpus neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus sit altera prior, quod non est inconveniens; nam materia tempore est prior forma; materiam dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta; sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote quod nondum habet animam, est prius tempore quam anima; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum; quum vero est

chose d'humain, et cela a lieu à l'instant où il reçoit en quelque sorte sa perfection de l'âme humaine, il n'est ni antérieur ni postérieur à l'âme, mais tous deux existent simultanément.

De ce que le principe actif du sperme produit seulement le corps et non pas l'âme, il ne s'ensuit pas que l'opération de Dieu et celle de la nature restent incomplètes, comme on veut l'établir par le septième argument; car c'est la puissance divine qui donne l'existence au corps et à l'âme, quoiqu'elle forme le corps par le moyen d'un agent naturel, qui est la vertu inhérente au sperme, et qu'elle produise l'âme immédiatement. On ne peut pas dire davantage que l'action de la vertu spermatique s'exerce imparfaitement, puisqu'elle rend parfait son objet propre.

Il est vrai que la semence renferme virtuellement en elle tout ce qui n'excède pas la puissance active du corps, comme l'herbe, la paille, les entre-nœuds et les autres parties; mais cela ne prouve pas, ainsi qu'on le prétend dans la huitième objection, que le sperme contient aussi virtuellement la partie de l'homme qui n'est aucunement soumise à la puissance active propre au corps.

La neuvième difficulté qu'on nous oppose, savoir que les opérations de l'âme se développent dans la même proportion que les parties du corps, à mesure que la génération de l'homme approche de son terme, ne nous force pas d'admettre que l'âme humaine et le corps procèdent du même principe; mais elle établit uniquement que les parties du corps doivent être disposées d'une certaine manière pour que l'âme puisse se livrer à ses opérations.

Ce qu'on nous objecte en dixième lieu, que la figure du corps est déterminée par la forme de l'âme, et que, pour cette raison, l'âme se

---

humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur, sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturæ, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta, quum perficiat hoc ad quod est.

Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, sicut fœnum, culmus, internodia et similia; ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animæ videntur proficere in processu generationis humanæ sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat; sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animæ operationem.

Quod autem decimo objicitur, corpus animæ configurari et ob hoc animam sibi corpus simile præparare, partim quidem

prépare à elle-même un corps qui lui ressemble, est vrai sous un rapport et faux sous un autre. S'il s'agit de l'âme du père, on est dans la vérité; mais on se trompe si l'on a en vue l'âme du sujet engendré; car le principe qui forme les premières et les principales parties du corps n'est pas dans l'âme du sujet engendré, mais dans l'âme de l'être générateur, comme nous l'avons démontré un peu plus haut. Toute matière reçoit pareillement sa configuration d'après sa forme; cependant cette configuration résulte de l'action de la forme productrice et non de l'action de l'être produit.

La onzième objection s'appuie sur ce que le sperme a la vie à l'instant même de son émission. Mais on voit assez, par ce que nous avons déjà observé, qu'il n'est vivant qu'en puissance, et, par conséquent, il n'est pas actuellement en possession d'une âme, mais virtuellement. A mesure que la génération progresse, il reçoit, par l'effet de la vertu spermatique, une âme végétative et une âme sensitive, qui ne demeurent pas, mais disparaissent lorsque l'âme raisonnable vient prendre leur place.

On a tort de prétendre, dans le douzième argument, que l'âme existe pour le corps, parce que le corps est formé avant l'âme. Un être peut exister pour un autre en deux manières : d'abord, parce que sa fin est l'opération, ou la conservation de cet autre, ou bien tout ce qui est une conséquence naturelle de l'existence, et, en ce sens, l'être qui existe pour un autre lui est postérieur : tels sont les vêtements par rapport à l'homme, et les instruments de son art pour l'ouvrier; une chose existe encore pour une autre quand elle existe à cause de son *être*, et, dans ce cas, ce qui existe pour un autre être a la priorité de

---

est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur; falsum autem, si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas et præcipuas partes, sed virtute animæ generantis, ut supra probatum est. Similiter etiam omnis materia suæ formæ configuratur; non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, sed ex actione generantis.

Quod autem undecimo objicitur de seminis vita in principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia; unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem, ex virtute seminis; quæ non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

Neque etiam, si formatio corporis animam humanam præcedit, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter : Uno modo propter ejus operationem sive conservationem vel quidquid hujusmodi est quod sequitur ad esse, et hujusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt, sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem; alio modo est aliquid propter alterum, id est propter esse ejus, et sic quod est propter alterum est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia

temps, mais il est postérieur dans l'ordre de la nature. C'est de cette seconde manière que le corps existe pour l'âme, comme toute matière pour sa forme. Il en serait autrement si le corps et l'âme ne se réunissaient pas dans un *être* commun, ainsi que l'enseignent ceux qui refusent d'admettre que l'âme est la forme du corps.

CHAPITRE XC.

Le corps humain est le seul qui soit uni à une substance intellectuelle, comme à sa forme.

Puisque nous avons prouvé [ch. 57] qu'une substance intellectuelle, qui est l'âme humaine, est unie au corps en qualité de forme, nous avons à rechercher maintenant s'il existe quelque substance de même nature qui s'unisse à un autre corps comme étant aussi sa forme. Nous connaissons [ch. 70] le sentiment d'Aristote touchant la question de savoir si les corps célestes ont une âme intellectuelle, et nous avons vu que saint Augustin ne décide rien à ce sujet (1); c'est pourquoi nous allons nous occuper en ce moment des corps élémentaires. Or, il est évident qu'il n'est point de substance intellectuelle unie, en qualité de forme, à un corps élémentaire autre que le corps humain. En effet :

1° Si une substance intellectuelle est unie à un autre corps, ce corps

(1) Saint Augustin, *Enchirid.* c. 58. — Voyez la fin du ch. 70, p. 114.

---

propter formam. Secus autem esset, si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPUT XC.

Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma.

Quia vero ostensum est (c. 57) substantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, scilicet animam humanam, inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus cœlestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius est ostensum (c. 70) quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio reliquit (Enchirid., c. 58); unde præsens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma, nisi humano, evidenter apparet.

1° Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto aut simplici. — Non

est mixte ou simple. — Or, elle ne peut s'unir à un corps mixte; car, de tous les corps mixtes, c'est surtout celui-là qui devrait avoir, à raison de son genre, une complexion en parfait équilibre, puisque les corps mixtes ont une forme d'autant plus noble que leurs éléments sont combinés suivant une plus juste proportion. Par conséquent, si le corps qui a la plus noble de toutes les formes, c'est-à-dire une substance intellectuelle, est mixte, son tempérament doit être exempt de tout vice; et c'est pour cette raison que nous jugeons de la bonté de l'intelligence d'après la souplesse de la chair et la sûreté du tact, qui sont pour nous les indices d'une complexion exactement proportionnée. Or, la complexion qui offre au plus haut degré ce caractère est celle du corps humain. Donc, si une substance intellectuelle s'unit à un corps mixte, ce corps est nécessairement de même nature que celui de l'homme. La forme sera également de même nature que l'âme humaine, si c'est une substance intellectuelle. Donc il n'y aura aucune différence spécifique entre cet animal et l'homme. — Cette substance intellectuelle ne peut pas davantage être unie comme forme à un corps simple, tel que l'air, l'eau, le feu ou la terre. En effet, chacun de ces corps se ressemble dans son tout ou dans ses parties; car une partie de l'air et l'air tout entier ont une nature identique et sont dans la même espèce, puisqu'ils se meuvent ensemble; et il en faut dire autant des autres. Or, les moteurs semblables doivent avoir des formes qui se ressemblent. Si donc quelque partie de l'un de ces corps, de l'air, par exemple, est animée par une âme intellectuelle, l'air tout entier et toutes ses parties seront animés de la même manière. Or, il n'en est évidemment pas ainsi;

---

autem potest uniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maxime esse æqualis complexionis secundum suum genus, inter cætera corpora mixta, quum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum commixtionis perveniunt; et sic quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum; unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quæ æqualitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime æqualis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit ejusdem naturæ cum corpore humano. Forma etiam ejus esset ejusdem naturæ cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem. — Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri, aut aquæ, aut igni, aut terræ, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus; ejusdem enim naturæ et speciei est pars aeris et totus aer; etenim eumdem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formæ debentur. Si igitur aliqua pars alicujus dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes ejus eadem ratione erunt animata

car nous n'apercevons aucune opération qui indique la vie dans les parties de l'air ou des autres corps simples. Donc il n'est point de substance intellectuelle qui s'unisse comme une forme à quelque partie de l'air ou d'autres corps semblables.

2° S'il est une substance intellectuelle qui s'unisse à quelque corps simple en qualité de forme, elle aura seulement une intelligence, ou bien avec elle les autres puissances, savoir celles qui appartiennent à la partie sensitive ou nutritive, comme cela a lieu dans l'homme. — Or, si elle n'a que l'intelligence, son union avec le corps est complétement inutile; car toute forme unie à un corps a une opération propre qui s'exerce par le corps. Or, l'intelligence n'a aucune opération qui concerne le corps, si ce n'est en tant qu'elle lui donne le mouvement, puisque l'opération même de connaître et, pour la même raison, celle de vouloir, ne s'exercent pas au moyen d'un organe corporel. Les mouvements auxquels sont soumis les éléments ont pour cause leurs moteurs naturels, c'est-à-dire leurs principes générateurs, et ils ne se meuvent pas eux-mêmes. Le mouvement qu'ils en reçoivent n'exige donc point qu'ils soient animés. — Si, au contraire, la substance intellectuelle que l'on suppose être unie à un élément, ou à quelqu'une de ses parties, renferme les autres parties de l'âme, comme ces parties font aussi partie de certains organes, ce corps élémentaire sera nécessairement composé d'organes divers; ce qui répugne à sa simplicité. — Donc une substance intellectuelle ne peut s'unir en qualité de forme à un élément ou à l'une de ses parties.

3° Plus un corps se rapproche de la matière première et plus il est infime, parce qu'il est plus en puissance et que son *acte* est moins

---

Hoc autem manifeste apparet esse falsum; nam nulla operatio vitæ apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris vel similium corporum substantia intellectualis unitur ut forma.

2° Adhuc, Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum aut habebit alias potentias, utpote quæ pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. — Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus; intelligere enim ipsum non est operatio quæ per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa; unde non oportet quod propter eorum motum sint animata. — Si autem habet substantia intellectualis, quæ ponitur uniri elemento aut parti ejus, alias animæ partes, quum partes illæ sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum; quod repugnat simplicitati ipsius. — Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti ejus.

3° Amplius, Quanto aliquod corpus est propinquius materiæ primæ, tanto est ignobilius, utpote magis in potentia exsis-

complet. Or, les éléments sont plus près de la matière première que les corps mixtes, puisqu'ils sont eux-mêmes la matière prochaine de ces derniers. Donc, par leur espèce, les corps élémentaires sont inférieurs aux corps mixtes. Donc, puisque la forme la plus noble appartient au corps le plus excellent, il est impossible que la plus noble de toutes les formes, qui est l'âme intelligente, soit unie aux corps élémentaires.

4° Si les corps élémentaires, ou quelques-unes de leurs parties, étaient animés par les âmes les plus nobles, c'est-à-dire par des âmes intelligentes, les corps seraient moins éloignés de la vie à mesure qu'ils se rapprocheraient des éléments. Or, nous ne voyons rien de semblable, mais c'est plutôt le contraire qui a lieu; car les plantes ont moins de vie que les animaux, quoiqu'elles soient plus près de la terre, et la vie des minéraux, qui s'en rapprochent davantage encore, est absolument nulle. Donc aucune substance intellectuelle ne s'unit à un élément ou à quelqu'une de ses parties comme sa forme.

5° L'excès de l'un des principes contraires détruit la vie dans tous les moteurs sujets à la corruption : par exemple, la chaleur et le froid, l'humidité et la sécheresse, lorsqu'ils sont excessifs, donnent la mort aux animaux et aux plantes. Or, c'est surtout dans les corps élémentaires que les principes contraires peuvent arriver à cet excès. Donc ces corps sont dans l'impossibilité de vivre, et, par conséquent, nulle substance intellectuelle ne peut s'unir à eux comme leur forme.

6° Quoique les éléments soient indestructibles dans leur tout, cependant, chacune de leurs parties est soumise à la corruption, puisqu'elles renferment des principes contraires. Si donc certaines parties

---

tens et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiæ primæ quam corpora mixta, quum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora, secundum suam speciem, corporibus mixtis. Quum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quæ est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

4° Item, Si corpora elementorum aut aliquæ partes eorum essent animata nobilissimis animabus, quæ sunt animæ intellectivæ, oporteret quod quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium; nam plantæ minus habent de vita quam animalia, quum tamen sint propinquiores terræ; et mineralia, quæ sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento vel parti ejus ut forma.

5° Adhuc, Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur; nam animalia et plantæ mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum sunt præcipue excellentiæ harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita; impossibile est igitur quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

6° Amplius, Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulæ partes sunt corruptibiles, utpote contrarieta-

des éléments se trouvent unies à des substances douées de connaissance, elles doivent surtout posséder la faculté de discerner les agents capables de les corrompre. Cette faculté consiste dans le sens du toucher, qui a la propriété de distinguer le chaud, le froid et les autres principes contraires; c'est pourquoi tous les animaux en sont pourvus, comme d'une chose nécessaire, pour les préserver de la destruction. Or, ce sens ne saurait être inhérent à un corps simple, puisque son organe propre n'a pas en lui actuellement les principes contraires, mais seulement en puissance; ce qui ne convient qu'aux corps mixtes dont les éléments sont en équilibre. Donc les parties des éléments ne peuvent être animées par des âmes capables de connaître.

7° Tout corps qui a une vie quelconque par son âme subit un mouvement local. En effet, le mouvement des corps célestes, si toutefois ils sont animés, est circulaire; celui des animaux parfaits est progressif; le mouvement des coquillages consiste dans la dilatation et la contraction; celui des plantes, dans la croissance et le décroissement, et ces derniers sont locaux sous quelque rapport. Or, nous n'apercevons dans les éléments aucun mouvement imprimé par une âme, mais seulement un mouvement naturel. Donc ce ne sont pas des corps vivants.

Si l'on se retranche à dire que, bien que la substance intellectuelle ne s'immisce pas au corps élémentaire ou à l'une de ses parties comme sa forme, elle s'unit cependant avec lui en sa qualité de moteur, nous répondons :

1° Cela est impossible par rapport à l'air; car les parties de l'air n'étant pas limitées par elles-mêmes, chaque partie déterminée ne

---

tem habentes. Si igitur aliquæ partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium; quæquidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum, propter quod etiam, quasi necessarius ad præservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici, quum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiva.

7° Item, Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam, localiter movetur; nam corpora cœlestia, si tamen sint animata, moventur circulariter; animalia perfecta, motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantæ autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturalis. Non sunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementari aut parti ejus ut forma, unitur tamen ei ut motor :

Primum quidem in aere hoc dici impossibile est. Quum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars ejus determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

peut avoir un mouvement propre, qui demande, pour être réalisé, qu'une substance intellectuelle lui soit unie.

2° Si quelque substance intellectuelle est unie naturellement à un certain corps, comme le moteur l'est à son propre mobile, la vertu motrice de cette substance est nécessairement limitée au corps mobile auquel elle est naturellement unie; car la vertu active du propre moteur ne s'étend pas, lorsqu'il produit le mouvement, au-delà de son propre mobile. Or, il nous paraît absurde de prétendre que la vertu active d'une substance intellectuelle ne dépasse pas, dans l'acte de mouvoir, telle partie déterminée d'un élément, ou un certain corps mixte. Donc on ne peut affirmer qu'une substance intellectuelle est unie naturellement à un corps élémentaire en qualité de moteur, à moins qu'elle ne lui soit unie aussi comme étant sa forme.

3° Le mouvement d'un corps élémentaire peut avoir pour cause d'autres principes qu'une substance intellectuelle. Donc il est inutile qu'à raison de ce mouvement des substances intellectuelles soient unies naturellement à des corps élémentaires.

Cette démonstration détruit l'opinion fausse d'Apulée et de quelques philosophes platoniciens, qui ont enseigné que les démons sont des animaux aériens par le corps, raisonnables par l'esprit, passifs par l'âme, et éternels par la durée; et aussi l'erreur des païens, qui croyaient les éléments animés, et pour cette raison les honoraient comme des dieux. Nous renversons également une autre opinion qui attribue aux Anges et aux démons des corps qui leur sont naturellement unis et de même nature que les éléments supérieurs ou inférieurs (2).

(2) Omnium, inquiunt (Platonici), animalium, in quibus est anima rationalis, tri-

2° Præterea, Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur; nam cujuslibet motoris proprii virtus non excedit, in movendo, proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicujus substantiæ intellectualis non excedat, in movendo, aliquam determinatam partem alicujus elementi aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

3° Item, Motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset, propter hujusmodi motus, naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur error et opinio Apuleii et quorumdam Platonicorum, qui dixerunt dæmonia esse animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore æterna; et quorumdam Gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium Angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

CHAPITRE XCI.

Il existe des substances intellectuelles non unies à des corps.

On peut prouver, par tout ce qui précède, l'existence de substances séparées qui ne sont en aucune manière unies à des corps. En effet :

1° Nous avons démontré [ch. 79] qu'après la destruction du corps la substance de l'intelligence demeure comme devant toujours durer. S'il est vrai, comme le veulent certains auteurs, que cette substance qui survit soit unique pour tous les hommes, elle est nécessairement séparée du corps à raison de son *être;* et nous obtenons ainsi ce que nous cherchons à établir, savoir qu'une certaine substance intellec-

partita divisio est, in deos, homines, dæmones, dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, dæmones medium. Nam deorum sedes in cœlo est, hominum in terra, in aere dæmonum. Sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus dæmonibusque potiores; homines vero infra deos et dæmones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritorum. Dæmones igitur medii, quemadmodum diis quibus inferius habitant postponendi, ita hominibus, quibus superius, præferendi sunt. Habent enim cum diis communem immortalitatem corporum, animorum autem cum hominibus passiones... Hæc si ita sunt, quæ licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonicus Madaurensis, de hac re sola unum scripsit librum, cujus titulum esse voluit, *De deo Socratis*, ubi... dicit apertissime et copiosissime asserit, non illum deum fuisse, sed dæmonem...— Quamobrem absit ut ista considerans animus veraciter religiosus et vero deo subditus, ideo arbitretur dæmones seipso esse meliores, quod habeant corpora meliora... De motibus ergo dæmonum cum idem Platonicus loqueretur, dixit eos eisdem quibus homines animi perturbationibus agitari, irritari injuriis, obsequiis donisque placari, gaudere honoribus, diversis sacrorum ritibus oblectari, et in eis si quid neglectum fuerit, commoveri. Inter cætera etiam dicit ad eos pertinere divinationes augurum, aruspicum, vatum atque somniorum; ab his quoque esse miracula magorum. Breviter autem eos definiens ait, dæmones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aeria, tempore æterna : horum vero quinque tria priora illis esse (eadem) quæ nobis, quartum proprium, quintum eos cum diis habere commune. Sed video trium superiorum quæ nobiscum habent, duo etiam cum diis habere. Animalia quippe esse dicit et deos, qui sua cuique elementa distribuens, in terrestribus animalibus nos posuit cum cæteris quæ in terra vivunt et sentiunt, in aquatilibus pisces et alia natatilia, in aeriis dæmones, in ætheriis deos. Ac per hoc quod dæmones genere sunt animalia, non solum eis cum hominibus, verum etiam cum diis pecoribusque commune est; quod mente rationalia, cum diis et hominibus; quod tempore æterna, cum diis solis; quod animo passiva, cum hominibus solis; quod corpore aeria, ipsi sunt soli (S. Aug. *De civit. Dei*, l. VIII, c. 14, 15 et 16).

CAPUT XCI.

Quod sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

Ex præmissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

1° Ostensum est enim supra (c. 79), corporibus corruptis, intellectus substantiam quasi perpetuam remanere. Et, si quidem substantia intellectus quæ remanet



tuelle subsiste indépendamment du corps. Si, au contraire, les âmes intelligentes restent en nombre, lorsque les corps sont détruits, plusieurs substances intellectuelles pourront subsister sans corps, puisque nous avons prouvé [ch. 83] que les âmes ne passent pas d'un corps dans un autre. Or, c'est par accident que les âmes se trouvent séparées des corps; car naturellement elles sont la forme des corps; et ce qui est essentiel doit précéder ce qui n'est qu'accidentel. Donc il y a des substances intellectuelles antérieures aux âmes par nature, et qui, en vertu de leur essence, subsistent sans les corps.

2° Tout ce qui entre dans la raison constitutive [ou nature] du genre doit être également compris dans la raison de l'espèce, tandis que certaines choses qui entrent dans la raison de l'espèce ne sont pas comprises dans celle du genre : par exemple, la qualité d'être raisonnable est dans la raison constitutive de l'homme et non dans celle de l'animal. Or, tout ce qui est dans la raison de l'espèce sans appartenir aussi au genre ne se retrouve pas nécessairement dans toutes les espèces dont se compose le genre; car il existe une multitude d'espèces d'animaux sans raison. La substance intellectuelle doit, en vertu de son genre, subsister par elle-même, puisque nous avons vu qu'elle a une opération propre [ch. 50 et 51]; et la raison constitutive d'une chose qui subsiste par ellè-même ne demande pas qu'elle soit unie à une autre chose. Donc il n'est pas dans la raison de la substance intellectuelle d'être unie à un corps en vertu de son genre, quoique cela entre dans la raison d'une certaine substance intellectuelle, qui est l'âme. Donc quelques substances intellectuelles ne sont pas unies à des corps.

---

sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam; et sic habetur propositum quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animæ intellectivæ remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere, præsertim quum ostensum sit (c. 83) quod animæ non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens, quum naturaliter sint formæ corporum; eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

2° Amplius, Omne quod est de ratione generis oportet de ratione speciei esse; sunt autem quædam quæ sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis, sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quidquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse; multæ enim species sunt irrationalium animalium. Substantiæ autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem, sicut superius (c. 50 et 51) est ostensum; de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiæ intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ra-

3° Une nature supérieure touche, par son degré le plus bas, le degré le plus élevé de la nature inférieure. Or, la nature intellectuelle est supérieure à la nature corporelle et elle la touche par une de ses parties, qui est l'âme intelligente. Donc, de même que le corps perfectionné par l'âme occupe le premier degré dans le genre des corps, de même aussi l'âme intelligente unie au corps doit être au dernier degré dans le genre des substances intellectuelles. Donc il existe des substances intellectuelles non unies à des corps et supérieures à l'âme dans l'ordre de la nature.

4° Si l'on rencontre dans quelque genre que ce soit un être imparfait, d'après l'ordre de la nature, on trouvera un autre être qui sera parfait dans le même genre; car le parfait vient naturellement avant l'imparfait. Or, les formes qui résident dans des matières sont des actes imparfaits, parce qu'elles n'ont pas un *être* complet. Donc certaines formes sont des actes parfaits, parce qu'elles subsistent par elles-mêmes et que leur espèce est complète. Or, toute forme subsistant par elle-même, sans matière, est une substance intellectuelle; car la séparation d'avec la matière constitue l'*être* intelligible [ch. 51]. Donc il existe des substances intellectuelles non unies à des corps; et il n'y a pas de corps sans matière.

5° La substance est possible sans la quantité, quoique la quantité soit impossible sans la substance; car la substance des autres genres est la première dans l'ordre de temps, de raison et de connaissance. Or, il n'y a point de substance corporelle sans quantité. Donc le genre de la substance en comprend quelques-unes qui peuvent exister sans

---

tione alicujus intellectualis substantiæ, quæ est anima. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

3° Adhuc, natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quæ est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva quæ unitur corpori sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales non unitæ corporibus, superiores secundum naturæ ordinem anima.

4° Item, Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturæ ordinem, aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Formæ autem quæ sunt in materiis sunt actus imperfecti, quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquæ formæ quæ sunt actus completi per se subsistentes et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis; immunitas autem materiæ confert esse intelligibile, ut ex præmissis (c. 51) patet. Sunt ergo aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ; omne autem corpus materiam habet.

5° Amplius, Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit; substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur quædam

corps. Or, toutes les natures possibles sont dans l'ordre des choses; autrement l'univers serait incomplet; et il n'y a pas de différence entre *l'être* et la puissance pour celles qui doivent durer toujours. Donc certaines substances, qui subsistent sans corps, sont placées au-dessous de la première substance, qui est Dieu et n'est renfermée en aucun genre [liv. I, ch. 25], et au-dessus de l'âme unie à un corps.

6° Lorsque deux choses entrent dans la composition d'un tout, si l'une d'elles, et la moins parfaite, existe par elle-même, la seconde, qui est plus parfaite et n'a pas autant besoin de la première, existera aussi par elle-même. Or, nous connaissons une substance composée d'une substance intellectuelle et d'un corps [ch. 68]; et le corps subsiste par lui-même, ainsi que le prouvent tous les corps inanimés. Donc, à plus forte raison, doit-il exister des substances intellectuelles qui ne sont pas unies à des corps.

7° La substance est proportionnée à l'opération de la chose, parce que l'opération est l'acte et le bien de la substance qui opère. Or, connaître est l'opération propre de la substance intellectuelle. Donc la substance intellectuelle doit être dans la condition qui convient à cette opération. Or, comme l'opération de connaître ne s'exerce pas au moyen d'un organe corporel, elle peut se passer du corps, à moins qu'il ne s'agisse des formes intelligibles qui viennent des objets sensibles. Ce dernier mode de connaissance est imparfait; car on ne connaît parfaitement qu'autant qu'on a la perception de choses intelligibles en raison de leur nature, et si l'on connaît seulement ce qui n'est pas intelligible en soi, mais le devient par un acte de l'intelligence, une telle manière de connaître est incomplète. Si donc, dans un même

---

esse in genere substantiæ omnino absque corpore. Omnes autem naturæ possibiles in rerum ordine inveniuntur; aliter enim esset universum imperfectum; in sempiternis etiam non differt esse et posse. Sunt igitur aliquæ substantiæ absque corporibus subsistentes post primam substantiam, quæ Deus est, quæ non est in genere, ut supra [l. I, c. 25] ostensum est, et supra animam, quæ est corpori unita.

6° Adhuc, Si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex præmissis [c. 68] patet; corpus autem invenitur per se, sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

7° Item, substantiam rei oportet esse proportionatam suæ operationi, quia operatio est actus et bonum substantiæ operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quæ competat prædictæ operationi. Intelligere autem, quum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi in quantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi; perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quæ sunt secundum naturam suam intelli-

genre, le parfait doit exister avant l'imparfait, il doit y avoir au-dessus des âmes humaines, qui arrivent à connaître par les images, d'autres substances intellectuelles connaissant les choses qui sont intelligibles en elles-mêmes, sans le secours des objets sensibles, et qui sont, par conséquent, entièrement séparées des corps par leur nature.

8° Aristote fait ce raisonnement : Le mouvement continu et régulier, indéfini en soi, ne peut venir que d'un moteur qui n'est mû lui-même ni essentiellement ni par accident, comme il a été prouvé [liv. I, ch. 13]; et plusieurs moteurs sont nécessaires pour produire plusieurs mouvements. Or, le mouvement du ciel est continu, régulier et, autant qu'il est en lui, indéfini; et outre le mouvement premier, il y a encore dans le ciel une foule d'autres mouvements qui ont le même caractère, comme le prouvent les observations astronomiques. Donc il doit exister plusieurs moteurs qui ne sont mus ni essentiellement ni par accident (1). Or, nul corps ne meut s'il n'est mû lui-même [liv. I, ch. 13]; et le moteur incorporel, uni à un corps, est mû accidentellement lorsque le corps est en mouvement, ainsi qu'il arrive pour l'âme. Donc il faut admettre plusieurs moteurs non corporels qui ne sont pas non plus unis à des corps. Or, les mouve-

(1) Cum vero et ita contingat aliquid quod semper incessabili motu movetur; hic vero (motus) circularis est : et hoc non solum ratione, verum etiam opere patet. Quare æternum est profecto primum cœlum, estque aliquid quod movet. Cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid, quod non motum movet, quod æternum, substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movet... Principium ac primum entium, tum per se, tum per accidens immobile est, movens autem primo, sempiterno et uno motu. Cum vero quod movetur necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse, ac motum æternum ab æterno moveri, et unum ab uno, videmusque præter simplicem lationem totius, quam dicimus primam substantiam, et immobilem movere, et cæteras etiam lationes, quæ errantium sunt, sempiternas esse (sempiternum namque et irrequiescibile circulare corpus est), necesse est harum quoque lationum unamquamque a per se immobili et æterna substantia moveri (Arist. *Metaphys.* XII, c. 7 et 8).

---

gibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod, ante animas humanas, quæ intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino corporibus secundum suam naturam separatæ.

8° Præterea, Aristoteles (Metaph. XII, c. 8) argumentatur sic : Motum continuum regularem et quantum in se est indeficientem oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (l. I, c. 13) est probatum; plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus. Motus autem cœli est continuus regularis et, quantum in se, etiam indeficiens est; et præter primum motum sunt multi tales motus in cœlo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut probatum est

ments célestes ont pour cause une intelligence [liv. I, ch. 20]. Donc il existe un certain nombre de substances intellectuelles non unies à des corps.

Nous sommes d'accord en cela avec saint Denys, qui dit, en parlant des Anges : « On les conçoit immatériels et incorporels (2). »

Nous réduisons ainsi à néant l'erreur des Sadducéens, qui n'admettaient l'existence d'aucun esprit (3); l'opinion des anciens philosophes naturalistes, aux yeux de qui toute substance est corporelle (4); la doctrine d'Origène, qui enseigne qu'en dehors de la Trinité divine, nulle substance ne peut subsister sans corps; et en général, les divers systèmes qui attribuent à tous les Anges, bons ou mauvais, des corps qui leur sont naturellement unis.

(2) Ipsum bonum ipsamet substantia sua rebus omnibus, pro cujusque captu, totius bonitatis suæ radios effundit. His constiterunt omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ et virtutes et operationes; horum virtute sunt, vitamque habent sempiternam et indeficientem, ab omni corruptione ac morte et materia generationeque liberæ, necnon ab instabili fluxaque, quæ in diversa diversimode fertur, permutatione semotæ, et tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur, et ut mentes *supermundialiter* intelligunt (καὶ ὡς νόες ὑπερκοσμίως νοοῦσι), atque propriis rerum rationibus illustrantur, rursumque in ea quæ illis cognata sunt munera derivant (S. Dionys. *De divin. nom.*, c. 4).

(3) In illo die accesserunt ad eum Sadducæi, qui dicunt non esse resurrectionem, et interrogaverunt eum... In resurrectione ergo cujus erit de septem uxor? omnes enim habuerunt eam. Respondens autem Jesus, ait illis : Erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei; in resurrectione enim neque nubent, neque nubentur; sed erunt sicut angeli Dei in cœlo. De resurrectione autem mortuorum non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis : Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium... Pharisæi autem audientes quod silentium imposuisset Sadducæis, convenerunt in unum (Matth. XXII, 23, 28-34). — Sciens autem Paulus quia una pars esset Sadducæorum et altera Pharisæorum, exclamavit in concilio : Viri fratres, ego Pharisæus sum, filius Pharisæorum, de spe et resurrectione mortuorum ego judicor. Et cum hæc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et Sadducæos, et soluta est multitudo; Sadducæi enim dicunt non esse resurrectionem, neque angelum, neque spiritum; Pharisæi autem utraque confitentur (Act. apost. XXIII, 6-8).

(4) Plurimi eorum qui primo philosophati sunt, solas causas existimarunt omnium esse principia, quæ in materiæ specie sunt. Ex quo enim omnia entia sunt, et ex quo primo fiunt, et ad quod ultimum corrumpuntur, substantia quidem permanente, mutata vero passionibus, hoc elementum, et hoc omnium entium esse principium aiunt; et ob hoc nihil fieri, neque corrumpi opinantur, tanquam hujuscemodi natura semper conservata (Arist. *Metaphys.* I, c. 3).

(l. I, c. 13); motor autem incorporeus, unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque corporibus uniti. Motus autem cœlestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (l. I, c. 20) probatum est. Sunt igitur plures substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

His autem concordat sententia Dionysii (de Divin. Nom., c. 4), dicentis de Angelis quod « sicut immateriales et incorporei intelliguntur. »

Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant spiritum non esse; et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse; positio etiam Origenis, qui dixit quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere; et omnium

CHAPITRE XCII.

Du nombre des substances séparées.

Aristote s'efforce de prouver, non-seulement qu'il existe quelques substances intellectuelles sans corps, mais, de plus, que leur nombre est égal à celui des mouvements observés dans le ciel, et qu'il n'y en a ni plus, ni moins.

Il établit d'abord qu'il n'y a dans le ciel aucun mouvement que nous ne puissions apercevoir, parce que tout mouvement céleste est produit par le changement de position d'un astre, qui est une chose sensible; car les orbites transportent les astres, et le mouvement du véhicule a pour cause [finale] le mouvement de l'objet transféré (1).

(1) Voyez d'abord le passage rapporté dans la note 1 du chapitre précédent, p. 272. Aristote continue ainsi : — « Nam et stellarum natura, perpetua substantia quædam existens; et quod movet perpetuum et prius est moto; et quod prius substantia est, substantia sit necesse est. Constat itaque necesse esse, tot substantias esse natura perpetuas, et per se immobiles, ac absque magnitudine, ob causam prius dictam. Quod igitur substantiæ sunt, et harum quænam prima, quæve secunda, secundum eumdem ordinem quem et lationes siderum habent, patet. Pluralitatem vero lationum, ex peculiarissima philosophia mathematicarum scientiarum, videlicet ex astrologia, considerandum est; hæc enim de substantia sensibili quidem, at sempiterna speculatur; cæteræ vero, de nulla quidem substantia, veluti quæ circa numeros, atque quæ circa geometriam. Et quidem quod plures sint eorum quæ feruntur lationes, manifestum est etiam iis qui parum attigerunt; pluribus enim quam una, errantium astrorum unumquodque fertur... Quod si nullam lationem possibile est esse quæ non ordinetur ad lationem stellæ, omnem item naturam, omnemque substantiam impassibilem, et per se, arbitrari oportet optimum sortitam finem esse, nulla profecto præter has alia natura erit, sed hunc necesse est numerum substantiarum esse. Si etenim aliæ sunt, utique movebunt, cum lationis finis sint. Sed esse alias lationes præter dictas, impossibile est : hoc autem ex iis, quæ feruntur, rationabile est accipere. Si enim omne quod fert, ejus gratia quod fertur, suapte natura est, omnisque latio alicujus quod fertur est, nulla latio sui gratia erit profecto, nec alterius lationis, verum stellarum causa. Si namque latio causa erit, illam quoque oportebit aliarum gratia esse. Quare cum non sit processus in infinitum, finis omnis lationis erit divinorum corporum aliquod, quæ in cœlo feruntur » (Arist. *Metaphys.* XII, c. 8).

---

aliorum ponentium omnes Angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita.

CAPUT XCII.

De multitudine substantiarum separatarum.

Sciendum est autem quod Aristoteles probare nititur, non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed etiam quod sunt ejusdem numeri cujus sunt motus deprehensi in cœlo, neque plures neque pauciores.

Probat enim (Metaph. XII, c. 8) quod non sunt aliqui motus in cœlo, qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus, qui est in cœlo, est propter motum alicujus stellæ, quæ sensibilis est:

Il en vient ensuite à montrer qu'il n'y a point de substance séparée qui ne produise quelque mouvement dans le ciel. La raison qu'il en donne, c'est que les mouvements célestes étant coordonnés par rapport aux substances séparées, comme avec leurs fins, s'il existait d'autres substances séparées que celles qu'il énumère, il y aurait également d'autres mouvements coordonnés avec elles, comme avec leur fin, sans quoi ces mouvements seraient imparfaits.

Il conclut de là que les substances séparées ne sont pas en plus grand nombre que les mouvements connus, ou que l'on pourra découvrir dans le ciel, surtout en considérant qu'il n'y a pas plusieurs corps célestes de la même espèce, en sorte que nous puissions ignorer encore quelques mouvements (2).

Cette conclusion ne nous paraît pas nécessaire. Lorsqu'une chose existe pour une fin, sa nécessité se tire de la fin, ainsi que le Philosophe lui-même l'enseigne, mais non réciproquement (3). C'est pourquoi, si nous admettons ce qu'il dit, que les mouvements célestes sont coordonnés avec les substances séparées, comme avec leurs fins, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'on peut connaître le nombre des substances séparées par le nombre de ces mouvements. On peut,

(2) Les découvertes successives faites par l'astronomie, au moyen des divers instruments inventés et perfectionnés dans les siècles derniers, prouvent combien Aristote se serait trompé, s'il avait réellement voulu affirmer, comme une chose certaine, qu'il ne pouvait exister d'autres mouvements, et par conséquent, d'autres corps célestes que ceux qui furent observés de son temps.

(3) In universis in quibus est id quod alicujus gratia fit, non sunt sine hisce quæ necessariam habent naturam; non tamen sunt ob hæc ipsa, nisi ut ob materiam, sed alicujus sunt gratia. Veluti, propter quid serra est talis? ut hoc et hujusce gratia sit. Hoc tamen gratia cujus est, fieri non potest, si non ferrea sit: necesse est ergo ferream esse, si serra atque opus ipsius erit. Est igitur necessarium ipsum ex suppositione, sed non ut finis; nam necessarium quidem in materia, id vero gratia cujus est, in ratione consistit (*Physic.* II, c. 9).

---

orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.

Item probat (ibid.) quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ a quibus non proveniant aliqui motus in cœlo; quia, quum motus cœlestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliæ substantiæ separatæ quam istæ quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti.

Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiæ separatæ quam motus deprehensi et qui possunt deprehendi in cœlo; præsertim quum non sint plura corpora cœlestia ejusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

Hæc autem probatio non habet necessitatem. In his enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet (Phys. II, c. 9); non autem e converso. Unde, si motus cœlestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum prædictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquæ substantiæ separatæ altioris naturæ quam illæ quæ sunt proximi fines motuum cœlestium; sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea

en effet, supposer que certaines substances séparées sont supérieures par leur nature à celles qui sont les fins prochaines des mouvements célestes, de même que les instruments d'un art existent à cause de ceux qui s'en servent pour agir, et cependant rien ne s'oppose à ce que d'autres hommes n'opèrent pas immédiatement au moyen de ces instruments, mais donnent seulement des ordres à ceux qui sont chargés de l'opération. C'est pour cela qu'Aristote lui-même ne nous donne pas cette raison comme nécessaire, mais simplement comme probable ; car il dit au même endroit : « Il est raisonnable de penser que tel est le nombre des substances et des principes immobiles et sensibles. Cela est-il nécessaire? Nous laissons à d'autres plus habiles de résoudre cette question » (4). Il nous reste donc à prouver que les substances intellectuelles séparées des corps dépassent de beaucoup en nombre les mouvements célestes.

1° Les substances intellectuelles dominent par leur genre toute la nature corporelle. Le degré qu'elles occupent est donc en proportion de la distance qui les sépare des corps. Or, quelques substances intellectuelles, supérieures aux substances corporelles seulement à raison de leur genre, sont cependant unies à des corps dont elles sont

(4) « Quot vero hæ sint (lationes astrorum), nunc quidem nos ea, quæ quidam mathematicorum aiunt, intelligendi gratia dicimus, et ut aliquam determinatam mente pluralitatem percipiamus. » — Aristote résume ici les divers sentiments des auteurs sur le nombre, la position et les mouvements des astres errants, ou des planètes. Il continue ainsi : — « Quod si lunæ et soli non addat aliquis quos diximus motus, omnes sphæræ erunt septem et quadraginta. Pluralitas itaque sphærarum tanta sit, quare substantias quoque et principia, tum immobilia, tum sensibilia, tot rationabiliter arbitrandum est esse; quod enim necessarium est, relinquatur potentioribus dicendum » (*Metaphys.* XII, c. 8). — Le passage d'Aristote cité par saint Thomas est différemment rapporté dans plusieurs éditions. Celle d'Anvers, 1612, par exemple, retranche le mot *sensibilia* et porte : *Quare, substantias et principia immobilia rationabile est tot æstimare*. Dans une autre beaucoup plus récente ont lit *insensibilia* au lieu de *sensibilia*. Cette dernière version est en opposition avec le texte d'Aristote, qui s'exprime ainsi : Ὥστε καὶ τὰς ουσιας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς, τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν. — Αἰσθητὸς ne peut se traduire que par *sensible* ou doué de sentiment.

operantur, et nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta hujusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem ; dicit enim (Metaph. XII, c. 8) : « Quare et substantias et principia immobilia et sensibilia rationabile est tot æstimare; quod sit necessarium autem, dimittatur fortioribus dicere. » Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiæ intellectuales a corporibus separatæ quam sint motus cœlestes.

1° Substantiæ enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream ; oportet igitur accipere gradum in prædictis substantiis, secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ elevatæ supra corpoream substantiam, secundum sui generis naturam tantum, quæ tamen corporibus uniuntur ut

les formes [ch. 68 et 70]; et parce que l'*être* des substances intellectuelles ne dépend nullement du corps, sous le rapport du genre [ch. 91], nous arrivons à des substances de cette nature, d'un ordre plus élevé, qui, n'étant pas unies à des corps, comme leurs formes, n'en sont pas moins les propres moteurs de corps déterminés. De même, la nature de la substance intellectuelle ne dépend pas davantage de l'acte moteur, puisque cet acte ne vient qu'après leur principale opération, qui est celle de connaître. Donc il y a encore des substances intellectuelles d'un degré supérieur, qui ne sont les moteurs d'aucun corps, mais sont au-dessus de tous les moteurs.

2° De même que l'action de l'être qui agit en vertu de sa nature est déterminée par sa forme naturelle, ainsi l'action de l'être qui agit par son intelligence est déterminée par sa forme intellectuelle; nous avons un exemple de cela dans les agents artificiels. Si donc il y a entre l'agent qui obéit à la nature et l'être qui reçoit son action une certaine proportion, à raison de la forme naturelle du premier, il y aura également entre l'agent qui agit avec intelligence et le sujet de l'action produit par elle, une proportion qui reposera sur la forme intellectuelle, en sorte que cette forme intellectuelle sera telle qu'elle pourra être introduite par l'action de l'agent dans la matière devenue sujet. Les propres moteurs des sphères, qui impriment le mouvement par l'intelligence, doivent donc, si nous voulons raisonner avec Aristote, être doués d'intelligences telles qu'elles nous soient révélées par les mouvements de ces sphères, et réalisées dans les être composés de matière. Mais au-dessus de ces conceptions intelligibles, nous en trouvons d'autres plus universelles; car l'intelligence voit les formes

---

formæ, ut ex præmissis (c. 68 et 70) patet; et, quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (c. 91) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quæ, etsi non uniantur corporibus ut formæ, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiæ intellectualis non dependet a movendo, quum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quæ est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quæ non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

2° Amplius, Sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti, ratione suæ formæ naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto, per formam intellectus, ut scilicet hujusmodi sit forma intellectiva quæ possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium et producibiles in rebus materialibus. Sed supra hujusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores; intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam

des choses comme plus universelles que n'est leur *être* dans les choses mêmes. D'où nous inférons que la forme de l'intelligence est plus universelle, tant qu'elle reste dans la spéculation, que lorsqu'elle en vient à la pratique, et qu'entre tous les arts qui ont pour fin une opération, le plan conçu par l'art qui dirige l'action est plus universel que l'idée de l'art qui l'exécute. Or, nous pouvons juger du degré qu'occupent les substances intellectuelles par le degré de l'opération intellectuelle propre à chacune. Donc il y a, au-dessus des substances qui sont les moteurs propres et prochains de sphères déterminées, d'autres substances intellectuelles.

3° L'ordre universel paraît exiger que les plus nobles des êtres l'emportent sur les plus vils en quantité ou en nombre; car les plus vils semblent exister pour les plus nobles. Les plus nobles, qui existent en quelque sorte pour eux-mêmes, doivent donc se multiplier autant qu'il est possible. C'est pour cela que les corps incorruptibles, qui sont les corps célestes, dépassent tellement la quantité des corps sujets à la corruption, ou composés d'éléments, que ceux-ci sont peu de chose, comparés aux premiers. De même donc que les corps célestes excellent sur les corps élémentaires, comme l'incorruptible sur le corruptible, ainsi les substances intellectuelles sont, relativement à tous les corps, à la même distance qui sépare l'être immuable et immatériel de l'être muable et matériel. Donc les substances intellectuelles séparées sont plus nombreuses que tous les êtres matériels ensemble. Donc leur nombre n'est pas limité à celui des corps célestes.

4° Ce n'est pas la matière, mais la forme, qui multiplie les espèces des êtres matériels. Or, les formes qui sont étrangères à la matière

---

sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practica universalior est conceptio artis imperantis quam exsequentis. Oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

3° Adhuc, Ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; unde oportet quod nobiliora quasi propter se exsistentia multiplicentur quantum possibile est; et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, in tantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus, ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero cœlestium motuum.

4° Item, Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formæ autem quæ sunt extra mate-

ont un *être* plus complet et plus universel que les formes qui lui sont inhérentes; car la matière ne reçoit ces dernières que suivant sa capacité. Le nombre des formes étrangères à la matière, et que nous appelons des substances séparées, n'est donc pas moindre que celui des espèces d'êtres matériels. Nous ne prétendons cependant pas pour cela que les substances séparées sont les espèces [ou types] des choses sensibles, comme l'ont fait les disciples de Platon (5). Parce qu'ils ne pouvaient arriver à la connaissance de ces substances que par les objets sensibles, ils en ont conclu qu'elles sont de même espèce que ces objets, ou plutôt qu'elles en sont les types. Ils ressemblent en cela à un homme qui, ne voyant de ses yeux, ni le soleil, ni la lune, ni les autres astres, et entendant dire qu'il existe des corps incorruptibles, leur donnerait les même noms qui conviennent aux corps corruptibles, dans la pensée qu'ils appartiennent à la même espèce; ce qui est impossible. Il est également contradictoire de dire que les substances immatérielles sont de la même espèce que les êtres sensibles, ou bien qu'elles en sont les types, puisque la matière entre dans la raison constitutive de l'espèce de ces derniers, quoique ce ne soit pas cette matière déterminée qui est le principe prochain de l'individu : par exemple, la chair et les os sont compris dans la raison constitutive de l'espèce humaine, mais non cette chair et ces os qui sont les principes prochains de Socrate et de Platon. Nous ne considérons donc pas les substances séparées comme les espèces des êtres qui tombent sous nos sens, mais comme d'autres espèces qui excellent autant sur ces êtres qu'une substance pure sur celle qui est mélangée. Par

(5) Cette opinion des disciples de Platon a beaucoup d'affinité avec la doctrine de leur maître touchant les idées. Voyez à ce sujet la note 4 du ch. 74, p. 141.

---

riam habent esse completius et universalius quam formæ quæ sunt in materia; nam formæ in materia recipiuntur secundum materiæ capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quod substantiæ separatæ sint species istorum sensibilium, sicut Platonici senserunt. Quum enim non possent ad prædictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, posuerunt illas substantias esse ejusdem speciei cum istis vel magis species istorum; sicut si aliquis non videret solem et lunam et alia astra et audiret esse quædam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse ejusdem speciei cum istis; quod non esset possibile. Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse ejusdem speciei cum materialibus vel species ipsarum, quum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non hæc materia quæ est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hæ carnes et hæc ossa, quæ sunt principia Socratis et Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est no-

conséquent, ces substances doivent être en plus grand nombre que les espèces d'êtres matériels.

5° La multiplication de l'*être* intelligible s'étend beaucoup plus loin que celle de l'*être* matériel; car notre intelligence conçoit bien des choses dont la matière n'est pas susceptible. D'après ce principe, on peut toujours prolonger mathématiquement une ligne droite qui est finie, mais la nature empêche de le faire; notre raison comprend également que la raréfaction des corps, la vitesse des mouvements et la diversité des figures puissent s'augmenter jusqu'à l'infini [ou indéfiniment], quoique les lois naturelles s'y opposent. Or, l'*être* des substances séparées est intelligible à raison de leur nature. Donc, si l'on considère ce qui est propre à chaque genre et ce qui constitue sa raison, on voit que ces substances peuvent se multiplier dans une plus grande proportion que les êtres matériels. Or, il n'y a aucune différence entre l'*être* et la puissance des choses qui ont une durée sans fin. Donc le nombre des substances séparées dépasse celui des corps matériels.

Nous pouvons invoquer sur ce point le témoignage de la Sainte-Écriture, qui dit: *Un million* [d'Anges] *le servaient, et mille millions se tenaient devant lui* [Dan., VII, 10]. Saint Denys nous dit aussi que le nombre de ces substances excède toute la multitude des êtres matériels.

Nous détruisons ainsi cette fausse opinion, que le nombre des substances séparées est égal à celui des mouvements célestes ou des sphères, et l'erreur de Rabbi Moïse (6), d'après lequel le nombre

(6) Rabbi Moïse, nommé aussi Maïmonide et Ben Maïmon ou fils de Maïmon, est en grande réputation parmi les Juifs. Il naquit à Cordoue vers l'an 1139. Il étudia sous les

bilius permixto; et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

5° Adhuc, Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale; multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt; ex quo contingit quod cuilibet rectæ lineæ potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum et diversitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiæ autem separatæ sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Major igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. In perpetuis autem non differt esse et posse. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

His autem attestatur sacra Scriptura; dicitur enim: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (*Dan.*, VII, 10). — Et Dionysius dicit quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem (de Cœl. Hier., c. 13).

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum nu-

d'Anges indiqué dans les livres saints ne doit pas être pris pour un nombre de substances séparées, mais simplement pour certaines puissances inhérentes aux êtres inférieurs, comme si, par exemple, on donnait à la vertu [ou appétit] concupiscible le nom d'esprit de concupiscence, et ainsi des autres.

CHAPITRE XCIII.

Il n'existe pas plusieurs substances séparées dans une même espèce.

Ce que nous avons déjà dit des substances séparées nous servira à prouver qu'il n'y en a pas plusieurs dans une même espèce. En effet :

1° Nous avons démontré [ch. 51] que les substances séparées sont des quiddités [ou essences] subsistantes (1). Or, c'est l'espèce de la chose qui détermine la définition, qui est l'énoncé de l'essence ; c'est pourquoi les essences subsistantes sont aussi des espèces subsistantes. Donc il ne peut exister plusieurs substances séparées sans qu'il y ait également plusieurs espèces.

2° Les êtres identiques sous le rapport de l'espèce et différents par

plus habiles maîtres, et en particulier sous Averrhoès. Après avoir fait de grands progrès, il se rendit en Egypte et devint médecin du sultan Saladin et de ses deux successeurs immédiats. On lui doit plusieurs ouvrages écrits en arabe et en hébreu, entre autres un *Abrégé du Talmud*. Ses principes théologiques et philosophiques rencontrèrent d'abord quelque opposition ; mais ils finirent par s'accréditer.

(1) Les deux termes *quiddité* et *essence* peuvent s'employer ici comme synonymes. Cependant, si l'on fait attention à leur étymologie, on verra qu'il y a quelque différence entre eux. La *quiddité* est l'entité de la chose considérée par rapport à la définition qui énonce ce qu'elle est (*quid*). Relativement à l'*être* (*esse*) ou existence actuelle ou possible, cette même entité s'appelle *essence*. Elle prend le nom de *nature* lorsqu'il s'agit de son aptitude à réaliser son opération propre.

---

merum motuum cœlestium aut secundum numerum sphærarum cœlestium esse, et error Rabbi Moysis, qui dixit numerum Angelorum qui in Scriptura ponitur non esse numerum separatarum substantiarum, sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiæ, et sic de aliis.

CAPUT XCIII.

Quod substantiæ separatæ non sunt multæ unius speciei.

Ex his autem, quæ de istis substantiis præmissa sunt, ostendi potest quod non



le nombre ont une matière. Or, la différence qui résulte de la forme est le principe de la diversité spécifique, tandis que celle qui vient de la matière produit la diversité numérique; et les substances séparées n'ont absolument aucune matière qui fasse partie de leur être, ou bien avec laquelle elles soient unies en qualité de formes. Donc il ne peut y en avoir plusieurs dans une même espèce.

3° Il y a plusieurs individus dans les espèces d'êtres qui sont sujets à la corruption, afin que la nature de l'espèce, qui ne peut se perpétuer dans un seul, se conserve par le nombre. C'est pour cela qu'il n'y a qu'un seul individu, même dans chacune des espèces des corps incorruptibles. Or, la nature de chaque substance séparée se conserve très bien dans un seul individu, puisqu'elles sont indestructibles [ch. 55]. Donc il ne doit pas y avoir, dans cet ordre de substances, plus d'un individu de la même espèce.

4° Le principe spécifique excelle, dans tous les êtres, sur le principe constitutif de l'individu, qui n'est pas compris dans la raison de l'espèce. Les espèces, en se multipliant, ajoutent donc beaucoup plus à la bonté et à la perfection de l'univers que ne pourrait le faire la multiplicité des individus d'une seule espèce. Or, ce sont principalement les substances séparées qui font la perfection de l'univers. Donc la perfection de l'univers demande qu'il y ait beaucoup de ces substances d'espèces diverses plutôt qu'un grand nombre dans une même espèce.

---

sunt plures substantiæ separatæ unius speciei.

1° Ostensum est enim supra (c. 51) quod substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat diffinitio, quæ est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiæ separatæ esse non possunt, nisi sint plures species.

2° Adhuc, Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quæ ex forma procedit inducit diversitatem speciei; quæ autem est ex materia inducit diversitatem secundum numerum; substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui uniantur ut formæ. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

3° Amplius, Ad hoc sunt plura individua in una specie, in rebus corruptibilibus, ut natura speciei quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus; unde, etiam in corporibus incorruptibilibus, non est nisi unum individuum in una specie. Substantiæ autem separatæ natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua, in illis substantiis, ejusdem speciei.

4° Item, Id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium præter rationem speciei exsistens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversæ quam quod sint multæ secundum numerum in eadem specie.

5° Les substances séparées sont plus parfaites que les corps célestes. Or, la perfection des corps célestes est la raison pour laquelle chaque espèce ne renferme qu'un individu, soit parce que chacun d'eux est composé de toute la matière propre à son espèce, soit parce qu'un seul individu a, dans toute sa plénitude, la puissance de réaliser dans l'univers la fin qui est assignée à l'espèce, comme on peut le remarquer surtout dans le soleil et la lune. Donc, à plus forte raison, il ne doit y avoir qu'un individu dans chaque espèce de substance séparée.

CHAPITRE XCIV.

Les substances séparées et l'âme ne sont pas de la même espèce.

En partant des mêmes principes, nous pouvons encore démontrer que l'âme n'appartient pas à la même espèce que les substances séparées. En effet :

1° La différence est plus considérable entre l'âme humaine et une substance séparée qu'entre les diverses substances séparées. Or, les substances séparées sont d'espèces différentes [ch. 93]. Donc, à plus forte raison, cette différence existe entre les substances séparées et l'âme.

2° Chaque chose a un *être* propre qui est conforme à la raison constitutive de son espèce; car l'espèce change avec le mode d'existence. Or, l'âme humaine et les substances séparées n'ont pas un même

---

5° Præterea, Substantiæ separatæ sunt perfectiores quam corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut præcipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

CAPUT XCIV.

Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei.

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis.

1° Major enim est differentia animæ humanæ a substantia separata quam unius substantiæ separatæ ab alia. Sed substantiæ separatæ omnes ad invicem specie dif-

mode d'existence, puisque le corps ne peut en aucune manière participer à l'*être* d'une substance séparée, comme il participe à l'*être* de l'âme humaine, laquelle est unie au corps sous le rapport de l'*être*, de même que la forme est unie à la matière. Donc l'âme humaine est d'une autre espèce que les substances séparées.

3° On ne peut ranger dans la même espèce l'être qui a en lui-même son principe spécifique, et celui qui n'est pas spécifié par lui-même, mais fait seulement partie d'une espèce. Or, toute substance séparée est spécifiée par elle-même, et il n'en est pas ainsi de l'âme, qui n'est qu'une partie de l'espèce humaine. Donc l'âme n'appartient pas à la même espèce que les substances séparées, à moins que l'on ne prétende que l'homme est de même espèce que ces substances; ce qui répugne.

4° On distingue l'espèce d'une chose par son opération propre; car l'opération fait apprécier la puissance, et la puissance est le signe indicateur de l'essence. Or, connaître est l'opération propre de la substance séparée et de l'âme intellectuelle. Mais ces deux substances ne connaissent pas de la même manière; car l'âme connaît par le moyen des images, ce qui n'a pas lieu pour la substance séparée, qui n'a pas d'organes corporels dans lesquels puissent se produire les images. Donc l'âme humaine et les substances séparées ne sont pas de même espèce.

---

ferunt, ut ostensum est (c. 93). Multo igitur magis substantia separata ab anima.

2° Amplius, Unaquæque res habet proprium esse secundum rationem suæ speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animæ humanæ et substantiæ separatæ non est unius rationis; nam in esse substantiæ separatæ non potest communicare corpus sicut potest communicare in esse animæ humanæ, quæ secundum esse unitur corpori ut forma materiæ. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

3° Adhuc, Quod habet secundum seipsum speciem non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem; anima autem non, sed est pars speciei humanæ. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatis, nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis; quod patet esse impossibile.

4° Præterea, Ex propria operatione rei percipitur species ejus; operatio enim demonstrat virtutem, quæ indicat essentiam. Propria autem operatio substantiæ separatæ et animæ intellectivæ est intelligere; est autem omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ et animæ; nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo, non autem substantia separata, quum non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

CHAPITRE XCV.

Comment on peut distinguer le genre et l'espèce des substances séparées.

Nous devons rechercher maintenant sur quoi repose la diversité d'espèce des substances séparées. Lorsqu'il s'agit d'êtres matériels appartenant à des espèces diverses renfermées dans un même genre, la raison constitutive du genre est dans le principe matériel, et la différence spécifique vient du principe formel : la nature sensitive, par exemple, est pour l'homme le principe matériel, comparée à la nature intellectuelle, d'où se tire la différence spécifique de l'homme, savoir la qualité d'être raisonnable. Si donc les substances séparées ne sont pas composées d'une matière et d'une forme [ch. 50], nous ne voyons pas en quoi consistent leur genre et la différence qui en détermine les espèces.

Il faut donc observer que les espèces diverses possèdent suivant certains degrés la nature de l'être. La division la plus générale de l'être comprend l'être parfait, c'est-à-dire celui qui existe par lui-même et actuellement, et l'être imparfait, ou celui qui est dans un autre et n'existe qu'en puissance. Si l'on examine en particulier tous les êtres, on voit qu'une espèce est placée au-dessus d'une autre, parce qu'elle a un degré de plus de perfection : par exemple, les animaux sont supérieurs aux plantes, et parmi les animaux, ceux qui ont la faculté de la locomotion l'emportent encore sur les autres qui restent immobiles. De même pour les couleurs, il y a plus de perfection dans une espèce

---

CAPUT XCV.

Quomodo accipiatur genus et species in substantiis separatis.

Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus, quæ sunt diversarum specierum unius generis exsistentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali; natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturæ intellectivæ ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiæ separatæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut ex præmissis (c. 50) patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

Scire igitur oportet quod diversæ rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adjicere, sicut animalia super plantas et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam, una species alia perfectior invenitur, secundum quod

que dans l'autre, selon qu'elle se rapproche davantage de la blancheur. C'est ce qui fait dire à Aristote que les distinctions établies entre les êtres ressemblent aux nombres : on change l'espèce d'un nombre en retranchant ou en ajoutant une unité, et, pour la même raison, si l'on ajoute ou si l'on retranche une différence à la définition, l'espèce n'est plus la même (1). Ce qui détermine l'espèce, c'est donc que la nature commune est limitée à tel degré de l'être ; et parce que, dans les composés d'une matière et d'une forme, la forme est comme le terme de la chose, et que la chose terminée par elle est une matière ou un principe matériel, la raison du genre doit être prise dans le principe matériel, et la différence spécifique dans le principe formel. Par conséquent, la différence et le genre, aussi bien que la matière et la forme, ont pour résultat un être unique. De même que la nature constituée par la matière et la forme est une et parfaitement identique, ainsi la différence n'ajoute au genre aucune nature qui lui est étrangère, mais elle détermine [ou restreint] en quelque manière la nature même du genre. Si, par exemple, on prend pour genre l'animal qui a des pieds, celui qui a seulement deux pieds constitue une différence, et cette différence n'ajoute évidemment au genre rien qui lui soit étranger.

La conséquence qui découle clairement de là est donc, pour ce qui concerne le genre et la différence, que cette détermination [ou restric-

(1) Aliquid de aliquo significat ratio definitiva ; et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantiæ numeri sunt, ita sunt, et non, quemadmodum quidam dicunt, unitatum. Nam et definitio numerus quidam est ; divisibilis etenim et in indivisibilia ; non enim infinitæ rationes ; numerus vero tale quid est. Et quemadmodum de numero, ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiamsi minimum auferatur aut addatur, ita nec definitio, nec ipsum quid erat esse, erat amplius, ablato aliquo aut addito (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 3).

---

est albedini propinquior ; propter quod Aristoteles (Metaphys., VIII, c. 3) dicit quod distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat ; per quem modum, in diffinitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur determinatæ speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur ; et, quia in rebus ex materia et forma compositis, forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali ; et ideo ex differentia et genere fit unum, sicut ex materia et forma ; et sicut una et eadem est natura quæ ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quamdam naturam super genus, sed est quædam determinatio ipsius naturæ generis ; ut, si genus accipiatur animal pedes habens differentia ejus est duos pedes habens ; quamquidem differentiam nihil extraneum super genus addere manifestum est.

Unde patet quod accidit generi et differentiæ quod determinatio quædam, quam

tion] qui accompagne la différence a pour cause un autre principe que la nature du genre, puisque la nature précisée par la définition se compose d'une matière et d'une forme, qui sont le terme et la chose terminée. Si donc il existe une nature simple, elle sera terminée par elle-même, sans qu'il y ait nécessairement en elle deux parties qui soient, l'une le terme, et l'autre la chose terminée. La raison constitutive de la nature sera donc aussi la raison constitutive du genre, et la différence spécifique consistera en ce que cette nature sera déterminée à faire partie des êtres de tel degré.

Il en résulte encore que si quelque nature n'est point limitée, mais infinie en elle-même, telle qu'est la nature divine [liv. I, c. 43], on ne peut distinguer en elle ni le genre ni l'espèce, et c'est là ce que nous avons démontré [liv. I, c. 25].

On doit conclure, en troisième lieu, de ce que les substances séparées appartiennent à diverses espèces, parce qu'elles sont placées dans des degrés divers, et que la même espèce ne comprend pas plusieurs individus, qu'il n'y a pas deux substances séparées égales entre elles et appartenant au même ordre, mais l'une est supérieure à l'autre par sa nature.

Voilà pourquoi nous lisons dans l'Écriture : *Connaissez-vous l'ordre établi dans le ciel* [Job, XXVIII, 33] ? — Saint Denys enseigne que, de même que toute la multitude des Anges est distribuée en une triple hiérarchie, supérieure, moyenne et inférieure, de même aussi, dans chaque hiérarchie, il y a trois ordres, le plus élevé, celui du milieu et le plus bas, et chacun des ordres se compose également d'Anges du premier, du second et du troisième degré (2).

(2) Conclusum igitur a nobis quomodo illa quidem antiquissima, quæ Deo præsto

---

differentia importat, ex alio principio causetur quam a natura generis; ex hoc quod natura quam signat diffinitio est composita ex materia et forma, sicut ex terminante et terminato. Si igitur aliqua natura est simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturæ sumetur ratio generis; ex terminatione autem ejus secundum quod est in tali gradu entium, sumetur ejus differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut supra (l. I, c. 43) ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem ; quod est consonum his quæ supra (l. I, c. 25) ostendimus.

Patet etiam ex præmissis, quum diversæ species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur, in una autem specie non sint plura individua, quod non sunt in substantiis separatis duæ æquales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior.

Unde dicitur : *Numquid nosti ordinem cæli* (*Job*, XXXVIII, 33) ? — Et Dionysius dicit quod, sicut in tota Angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima, ita in qualibet hierarchia est ordo

Nous réfutons par là la fausse opinion d'Origène, d'après laquelle toutes les substances spirituelles, et de ce nombre sont les âmes, ont été créées au commencement dans la même condition. La différence qui existe maintenant entre elles, et qui consiste en ce que les unes sont unies à des corps et les autres restent séparées, les unes sont plus et les autres moins élevées, aurait alors pour cause la différence des mérites (3). Nous avons prouvé, au contraire [ch. 44, 93 et 94] que cette différence de degré est dans la nature; que l'âme et les substances séparées, non plus que ces substances comparées ensemble, ne sont pas de la même espèce, et encore que l'ordre naturel lui-même n'établit aucune égalité entre ces dernières.

est, intelligentiarum distributio, ab ipsamet primitus initiante illuminatione consecrata, immediate illi intendendo, secretiori simul et manifestiori divini principatus illustratione purgetur et illuminetur atque perficiatur. Secretiori quidem, quia spiritaliori magisque simplifica unificaque; manifestiori autem, quia primitiva, primilucaque et universaliori, ipsique (utpote liquidiori) intimius infusa. Ab hac autem ut iterum secunda pro sua portione, et a secunda tertia, et a tertia noster hic sacer ordo, juxta primævæ illius rectæ constitutionis legem, divina prorsus harmonia congruentiaque ad superoriginalem omnis bonæ ordinationis originem et terminationem sacro quodam ordine promoveatur.

Singuli autem ordines sunt eorum qui præcedunt interpretes ac internuntii; primi quidem illi, motoris sui Dei, cæteri autem, eadem ratione, motorum a Deo; adeo enim illa superessentialis rerum omnium harmonia cuilibet sacro tam rationalium quam spiritalium creaturarum ordini ratoque ductui consuluit, ut et ipsa singulis hierarchiis decoros ordines statuerit, atque omnem hierarchiam in virtute primas et medias atque postremas distributam esse videamus. Quin imo singulas, ut proprie dicam, spirituum distributiones iisdem divinis harmoniis discrevit, propter quob ipsos etiam divinissimos Seraphim theologi alterum ad alterum clamare aiunt (Is. VI, 2 et 3); qua quidem re, mea sententia, manifeste declarat primos participes facere secundos divinarum rerum atque notionum.

Hoc quoque non immerito possum addere, quamlibet cœlestem et humanam mentem seorsum proprios in se continere et primos et medios et ultimos ordines atque facultates, quæ eodem modo, quo superiores singularum hierarchiarum illustrationum proprii ductus eluceant, quibus unaquæque mens pro suo captu quam nitidissimæ purgationis, copiosi luminis, absolutæque perfectionis fit particeps. Nihil est per se absoluteque perfectum, aut quod omnino perfectionis non indigeat, nisi quod per se revera perfectum est et præperfectum (S. Dionys. *De cœl. hierarch.* c. 10).

(3) Voyez la note 8 du ch. 83, p. 220.

supremus, medius et infimus, et in quolibet ordine [Angeli] supremi, medii et infimi (de Cœl. Hier., c. 10).

Per hoc autem excluditur Origenis positio, qui dixit a principio omnes substantias spirituales æquales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat; diversitas autem quæ in hujusmodi substantiis invenitur, quod quædam est unita corpori, quædam non unita, et quædam altior, quædam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est autem (c. 44, 93 et 94) hanc differentiam graduum naturalem esse, et quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis, nec ipsæ substantiæ separatæ ad invicem, nec etiam secundum ordinem naturæ æquales.

CHAPITRE XCVI.

Les substances séparées ne connaissent pas par les objets sensibles.

On peut prouver, par tout ce qui précède, que les substances séparées n'acquièrent pas la connaissance intellectuelle par le moyen des objets sensibles. En effet :

1° En vertu de leur nature, les objets sensibles doivent être saisis par les sens, de même que les êtres intelligibles le sont par l'intelligence. Donc, par cela même qu'une substance douée de la faculté de connaître connaît par les êtres sensibles, sa connaissance est sensitive; et par conséquent, elle a un corps naturellement uni avec elle, puisque la connaissance sensitive ne saurait se produire sans organe corporel. Or, les substances séparées n'ont point de corps qui leur soit naturellement uni [ch. 91]. Donc elles n'acquièrent pas la connaissance intellectuelle par le moyen des choses sensibles.

2° L'objet le plus excellent doit relever de la vertu [ou faculté] la plus noble. Or, la faculté intellectuelle inhérente à une substance séparée est au-dessus de la faculté intellectuelle de l'âme humaine, puisque, dans l'ordre des intelligences, celle de l'âme humaine occupe le dernier degré [ch. 78]. L'objet de l'intelligence humaine est l'image [ch. 60], et dans l'ordre des objets, cette image est supérieure aux choses sensibles, qui ont leur existence en dehors de l'âme, ainsi que le prouve l'ordre établi entre les vertus qui sont les principes de la

---

CAPUT XCVI.

Quod substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Ex præmissis ostendi potest quod substantiæ separatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

1° Sensibilia enim, secundum suam naturam, nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum; omnis igitur substantia cognoscitiva, ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam, et per consequens, habet corpus naturaliter unitum, quum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiæ autem separatæ non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (c. 91) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

2° Amplius, Altioris virtutis oportet esse altius objectum. Virtus autem intellectiva substantiæ separatæ est altior quam vis intellectiva animæ humanæ, quum intellectus animæ humanæ sit infimus in ordine intellectuum, ut ex præmissis (c. 78) habetur, intellectus autem humanæ animæ objectum est phantasma, ut supra (c. 60) dictum est, quod est superius in ordine objectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum

connaissance. Donc une substance séparée ne peut avoir pour objet une chose existant en dehors de l'âme, en sorte qu'elle connaisse immédiatement par elle, ni l'image [qui la représente]. Donc l'objet propre de l'intelligence d'une substance séparée est plus élevé que l'image. Or, parmi les objets susceptibles d'être connus, il n'y en a point qui soit supérieur à l'image, si ce n'est l'être qui est intelligible en acte. Donc les substances séparées n'acquièrent pas la connaissance intellectuelle par les êtres sensibles, mais elles connaissent ceux mêmes qui sont intelligibles par eux-mêmes.

3° L'ordre des choses intelligibles est déterminé par l'ordre des intelligences. Or, dans l'ordre des choses intelligibles, celles qui le sont en elles-mêmes sont supérieures à celles qui ne deviennent intelligibles que parce que nous les rendons telles. Tous les intelligibles abstraits des objets sensibles doivent avoir ce caractère; car les êtres accessibles aux sens ne sont pas intelligibles en eux-mêmes, et ce sont là les intelligibles que notre intelligence connaît. Donc, puisque l'intelligence d'une substance séparée est supérieure à la nôtre, elle ne connaît pas les intelligibles abstraits des sens, mais ceux qui sont intelligibles en acte et par eux-mêmes.

4° Le mode de l'opération propre à chaque être correspond, suivant une certaine proportion, au mode d'existence et à la nature de la substance. Or, toute substance séparée est une intelligence existant par elle-même et non dans un corps. Donc son opération intellectuelle a pour terme des intelligibles indépendants des corps. Or, tous les intelligibles abstraits des objets sensibles sont, en quelque manière, attachés à des corps, de même que les intelligibles qui sont à notre portée reposent sur les images produites dans les organes corporels. Donc

---

cognitivarum apparet. Objectum igitur substantiæ separatæ non potest esse rex exsistens extra animam ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma; relinquitur igitur quod objectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.

3° Adhuc, Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quæ sunt secundum seipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quæ non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia; cjusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta, nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia; hujusmodi autem intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ, quum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundum se intelligibilia actu.

4° Amplius, Modus operationis propriæ alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiæ et naturæ ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se exsistens, non in corpore aliquo. Operatio igitur



les substances séparées ne tirent pas leur connaissance des choses sensibles.

5° De même que la matière première est au plus bas degré de l'échelle des choses sensibles, et, par cela même, n'est qu'en puissance relativement à toutes les formes qui affectent les sens, ainsi l'intellect possible, qui est le dernier des êtres intelligibles, est en puissance pour toutes les formes intelligibles [ch. 59]. Or, les êtres qui, dans l'ordre des choses sensibles, sont supérieurs à la matière première, possèdent actuellement leur forme propre, qui les place dans le genre de l'*être* sensible. Donc les substances séparées, qui sont, dans l'ordre intelligible, au-dessus de l'intellect possible de l'homme, sont actuellement à l'état d'êtres intelligibles; car l'intelligence qui arrive à connaître par les objets sensibles n'est pas comprise en acte, mais seulement en puissance, dans le genre de l'*être* intelligible. Donc aucune substance séparée ne tire sa connaissance des choses sensibles.

6° La perfection d'une nature supérieure ne peut dépendre d'une nature qui lui est inférieure. Or, les substances séparées étant des natures intelligentes, leur perfection consiste dans l'opération de connaître. Donc cette opération des substances séparées ne peut être subordonnée aux choses sensibles, de telle manière qu'elles en reçoivent la connaissance.

Il résulte de là qu'on ne peut pas distinguer dans les substances séparées un intellect actif et un intellect possible, si ce n'est par équivoque, parce que, s'il y a dans l'âme intelligente un intellect possible et un intellect actif, cela vient de ce qu'elle tire sa connaissance intel-

---

intellectualis ejus erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quæ sunt in organis corporeis. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

5° Adhuc, Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex præmissis (c. 59) patet. Sed ea quæ sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiæ igitur separatæ, quæ sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili; intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

6° Adhuc, Perfectio naturæ superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiæ separatæ, quum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiant.

Patet autem ex hoc quod, in substantiis separatis, non est intellectus agens et possibilis, nisi forte æquivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cogni

lectuelle des objets sensibles; car c'est l'intellect actif qui rend intelligibles toutes les espèces [ou formes] abstraites des choses sensibles, et l'intellect possible est en puissance pour connaître toutes ces formes. Donc, puisque les substances séparées n'arrivent pas à connaître par le moyen des êtres sensibles, elles n'ont point cette double faculté de l'intellect actif et de l'intellect possible. C'est pour cela qu'Aristote, en établissant l'existence de ces deux intellects, dit qu'ils doivent être dans l'âme (1).

Il est aussi évident que la distance des lieux ne saurait empêcher une âme séparée de connaître. La distance locale, en effet, n'existe que pour les sens et nullement pour l'intelligence, si ce n'est accidentellement, c'est-à-dire en tant que cette dernière saisit un objet par le moyen des sens; car les choses sensibles produisent une impression dans les sens à raison d'une distance déterminée, tandis que les êtres intelligibles, en ce qu'ils affectent l'intelligence, ne sont pas dans un lieu, puisqu'ils sont séparés de la matière corporelle. Donc, puisque les substances séparées ne tirent pas leur connaissance intellectuelle des choses sensibles, la distance locale n'influe en aucune manière sur cette connaissance.

Nous voyons clairement encore que le temps est étranger à l'opération intellectuelle de ces substances. De même, en effet, que les intelligibles actuels ne sont pas dans un lieu, de même aussi ils sont en

(1) Cum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta, alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat, quiquidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

---

tionem intellectivam a sensibilibus; nam intellectus agens est qui facit species, a sensibilibus acceptas, esse intelligibiles; intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles (de Anima III, c. 5), intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifestum est, in eisdem, quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, quum sint a materia corporali separata. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non

dehors du temps; car le temps est une conséquence du mouvement local, et par là même, il ne peut mesurer que ce qui est en quelque manière dans un lieu. Voilà pourquoi l'opération intellectuelle des substances séparées est au-dessus du temps. Quant à notre opération intellectuelle, le temps l'accompagne, parce que nous tirons notre connaissance des images, qui sont en rapport avec un temps déterminé. C'est pour cela qu'en procédant par voie de synthèse et d'analyse, notre intelligence considère toujours le temps passé ou le futur; mais il n'en est pas ainsi lorsqu'elle conçoit la *quiddité* [ou l'essence] de la chose; car elle ne saisit cette quiddité qu'autant qu'elle sépare abstractivement les formes intelligibles des conditions qui rendent les objets sensibles. Lors donc qu'elle se livre à cette opération, elle perçoit l'être intelligible indépendamment du temps et de toute condition sensible, tandis que par la synthèse et l'analyse, elle applique aux êtres réels les formes intelligibles auparavant abstraites, et cette application est impossible si elle ne perçoit pas simultanément le temps (2).

(2) Il faut se rappeler ici ce qui a été précédemment observé, que les espèces intelligibles sont les formes essentielles des êtres. Les essences étant éternelles, et comme telles parfaitement simples et immuables, elles ne peuvent être circonscrites dans un lieu, ni renfermées dans la durée du temps. Le lieu, en effet, suppose une limite et des dimensions, et on ne le conçoit pas sans cela. Pour la même raison, il n'y a pas de temps ou de durée successive sans un mouvement ou changement quelconque, puisque le temps est la mesure du mouvement. Les êtres réels ou les individus peuvent donc seuls être dans un lieu et exister dans le temps; mais leurs formes ou essences, qui ne sont point substantielles et n'existent que dans l'intelligence, sont en dehors de tout lieu et de toute durée finie, tant qu'elles ne sont pas appliquées à telle substance, ou individualisées.

---

mensurat nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostræ adjacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus præteritum vel futurum, non autem intelligendo *quod quid est;* intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit; componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

CHAPITRE XCVII.

La connaissance est toujours actuelle dans l'intelligence d'une substance séparée.

La conséquence qui ressort de ce que nous venons de dire, c'est que l'intelligence des substances séparées connaît toujours actuellement. En effet :

1° L'être qui est tantôt en acte et tantôt en puissance est soumis à la mesure du temps. Or, l'intelligence des substances séparées est au-dessus du temps [ch. 96]. Donc leur connaissance n'est pas successivement actuelle et non actuelle.

2° Toute substance vivante est douée, en vertu même de sa nature, d'une opération vitale actuelle, qui persévère toujours, quoique d'autres opérations soient quelquefois en elle à l'état de puissance; les animaux, par exemple, ne cessent pas de se nourrir, quoiqu'ils ne sentent pas constamment. Or, les substances séparées sont des substances vivantes, comme le prouvent les démonstrations précédentes, et elles n'ont pas d'autre opération vitale que l'acte de connaître. Donc leur nature exige qu'elles connaissent toujours actuellement.

3° Les philosophes enseignent que les substances séparées meuvent les corps célestes par leur intelligence (1). Or, le mouvement des corps

(1) Principium ac primum entium, tum per se, tum per accidens, immobile est; movens autem, primo, sempiterno et uno motu. Cum vero quod movetur necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse, ac motum æternum ab æterno

---

CAPUT XCVII.

Quod intellectus substantiæ separatæ semper actu intelligit.

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu.

1° Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia mensuratur tempore. Intellectus autem substantiæ separatæ est supra tempus, ut probatum est (c. 96). Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

2° Item, omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura, quæ inest ei semper, licet aliæ quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viventes, ut ex præmissis patet, nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

3° Item, Substantiæ separatæ movent per intellectum corpora cœlestia, secundum philosophorum doctrinam (Metaph., XII, c. 8). Motus autem corporum cœlestium est semper continuus. Intelligere igitur

célestes n'est jamais interrompu. Donc l'opération des substances séparées est continuelle et perpétuelle. — La conclusion reste la même, si nous ne considérons pas ces substances comme les moteurs des corps célestes, auxquels elles sont supérieures. Si donc l'opération propre des corps célestes, qui consiste dans leurs révolutions, se continue sans cesse, à plus forte raison, l'opération propre des substances séparées, c'est-à-dire l'acte de connaître, ne devra pas avoir de terme.

4° Lorsque l'opération est intermittente, le sujet est mû essentiellement ou par accident; d'où il suit que la cause pour laquelle nous connaissons maintenant et nous perdons ensuite cette connaissance n'est autre qu'une altération survenue dans la partie sensible, ainsi qu'Aristote l'observe (2). Or, les substances séparées ne peuvent être mues ni essentiellement ni par accident, puisqu'elles ne sont ni des corps, ni des substances unies à des corps. Donc leur opération propre, qui est celle de connaître, se continue sans aucune interruption.

moveri, et unum ab uno, videmusque præter simplicem lationem totius, quam dicimus primam substantiam, et immobilem movere, et cæteras etiam lationes, quæ errantium (astrorum) sunt, sempiternas esse (sempiternum namque et irrequiescibile, circulare corpus est); necesse est harum quoque lationum unamquamque a per se immobili et æterna substantia moveri. Nam et stellarum natura, perpetua quædam substantia existens, et quod movet, perpetuum, et prius est moto; et quod prius substantia est, substantia sit necesse est. Constat itaque necesse esse tot substantias esse natura perpetuas et per se immobiles ac absque magnitudine, ob causam prius dictam (Arist. *Metaphys.* XII, c. 8).

(2) Cette proposition ne se trouve pas textuellement dans Aristote. Le Philosophe prouve seulement, dans le chapitre 6 du livre VIII° de sa *Physique*, que l'animal se meut de lui-même ou reste en repos alternativement, suivant que la partie qui remplit en lui l'office de moteur est mue ou ne l'est pas par un autre être. Saint Thomas raisonne ici *a pari*, parce que l'acte de connaître est l'opération propre et naturelle des substances intelligentes. Si cette opération est quelquefois interrompue, c'est parce que la substance elle-même n'est pas toujours mue ou impressionnée par son objet; ce qui dépend des conditions diverses dans lesquelles elle se trouve. Comme les substances séparées ne sont ni des corps ni des substances unies à des corps, elles ne peuvent être soumises à aucun mouvement; d'où le saint Docteur conclut que leur opération essentielle ne peut jamais être suspendue.

substantiarum separatarum est continuum et semper. — Hoc autem idem sequitur, etsi non ponantur moventes corpora cœlestia, quum sint altiores corporibus cœlestibus. Unde, si propria operatio corporis cœlestis, quæ est motus ipsius, est continua, multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quæ est intelligere.

4° Amplius, Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur movetur per se vel per accidens; unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quæ est circa partem sensibilem, ut dicitur in octavo Physicorum (c. 6). Sed substantiæ separatæ non moventur per se, quia non sunt corpora; neque moventur per accidens, quia non sunt unitæ corporibus. Igitur operatio propria, quæ est intelligere, est in eis continua et non intercisa.

CHAPITRE XCVIII.

Comment une substance séparée en connaît une autre.

les substances séparées connaissent les êtres essentiellement intelligibles [ch. 96], comme les êtres essentiellement intelligibles sont des substances séparées [car un être est intelligible en ce sens qu'il n'a rien de commun avec la matière [liv. I, ch. 47], nous en concluons que les substances séparées connaissent, comme étant leurs objets propres, des substances séparées. Chacune d'elles se connaît donc elle-même, et connaît aussi les autres. Elles ne se connaissent cependant pas elles-mêmes de la même manière que se connaît l'intellect possible; car cet intellect possible n'est qu'en puissance à l'état d'être intelligible, et cette puissance arrive à l'acte au moyen de l'espèce [ou forme] intelligible, de la même manière que la forme naturelle fait passer la matière première dans la condition de l'*être* sensible actuel. Or, la connaissance ne peut avoir pour objet ce qui n'existe qu'en puissance, mais ce qui est en acte; par conséquent, la forme est le principe de la connaissance de la chose à laquelle elle confère l'actualité, et, pour la même raison, il faut une espèce [intelligible] quelconque pour produire une connaissance actuelle dans la faculté de connaître. Donc notre intellect possible ne se connaît lui-même que par une espèce intelligible, qui le met actuellement dans la condition de l'*être* intelligible. C'est ce qui fait dire à Aristote que cet intellect est intelligible comme tous les autres objets, c'est-à-dire par les *espèces*

CAPUT XCVIII.

Quomodo una substantia separata intelligit aliam.

Si autem substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, ut (c. 96) est ostensum, per se autem intelligibilia sunt substantiæ separatæ (immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus (l. I, c. 47) patet), sequitur quod substantiæ separatæ intelligant, sicut propria objecta, substantias separatas. Unaquæque igitur et seipsam et alias cognoscet. Seipsam quidem unaquæque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia exsistens in esse intelligibili, fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu; unde et forma est principium cognitionis rei, quæ per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam [intelligibilem]. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili. Et propter hoc

abstraites des images, qui sont les formes propres des choses (1). Les substances séparées ont, en vertu même de leur nature, une existence actuelle dans le genre de l'*être* intelligible; et, pour cette raison, elles se connaissent chacune par sa propre essence, et non par l'espèce [ou forme] d'un autre être. Parce que nulle connaissance ne se produit qu'autant que la ressemblance de l'objet connu est dans le sujet qui connaît, et qu'une substance séparée ressemble à une autre, à raison de la nature commune qui constitue le genre, tandis qu'elles sont d'espèces différentes [ch. 93], la conséquence qui paraît en résulter, c'est que la connaissance qu'elles ont les unes des autres ne consiste pas dans la notion de l'espèce propre à chacune, mais seulement dans la notion du genre qui les renferme toutes.

Quelques auteurs prétendent que les substances séparées sont causes efficientes les unes pour les autres. Or, toute cause efficiente doit avoir en elle la ressemblance de son effet, et tout effet doit également porter la ressemblance de sa cause, puisque l'agent, quel qu'il soit, produit un être semblable à lui. La substance séparée la plus élevée renferme donc la ressemblance de la substance inférieure, de la même manière que celle de l'effet est dans la cause; et la substance inférieure ressemble à la plus élevée, comme l'effet ressemble à sa cause. Lorsque les causes n'ont pas une dénomination commune avec leurs effets (2), la res-

(1) Est intelligibilis et ipse (intellectus qui est potentia, seu possibilis) ut intelligibilia cuncta; nam in hisce quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod ita sub scientiam cadit... In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibilium potentia est. Quare illis quidem non inerit intellectus; nam intellectus talium potentia sine materia est; ipse autem intelligibilis rationem subibit. — Animæ autem quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiciuntur... Quapropter ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit... Intellectivum igitur ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 4 et 7).

(2) Le terme *univocus* désigne un attribut ou une dénomination commune, que l'on accorde purement et simplement à plusieurs êtres, dans le même sens et sans res-

---

dicit Aristoteles (de Anima, III, c. 4) quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. Substantiæ autem separatæ sunt secundum suam naturam ut actu exsistentes in esse intelligibili; unde unaquæque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. Quum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti, una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex præmissis (c. 93) apparet, videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suæ causæ, eo quod unum-



semblance de l'effet est suréminente dans la cause, et celle de la cause se trouve affaiblie dans l'effet. Les substances séparées qui dominent les autres doivent être causes, en ce sens, pour les substances inférieures, puisqu'elles ne sont pas toutes renfermées dans la même espèce, mais distribuées suivant des degrés divers. Une substance séparée d'un degré inférieur a donc, des substances plus élevées, une connaissance proportionnée au mode d'existence de la substance qui connaît, et non à la manière d'être de la substance connue; et cette connaissance est défectueuse, tandis que les substances supérieures connaissent celles qui sont au-dessous d'elles beaucoup plus parfaitement. C'est pour cela que nous lisons dans le livre *Des Causes* que l'intelligence connaît ce qui est au-dessous et ce qui est au-dessus d'elle, d'après le mode de sa substance, parce que l'une est la cause de l'autre (3).

Mais : 1° Puisqu'il est démontré que les substances intellectuelles séparées ne se composent pas d'une matière et d'une forme [ch. 50], elles ne peuvent sortir de leurs causes que par voie de création. Or, la puissance de créer appartient exclusivement à Dieu [ch. 21]. Il est donc impossible que les substances séparées soient causes les unes des autres.

2° Nous avons prouvé [ch. 15] que les parties principales de l'uni-

triction. La dénomination d'*homme*, par exemple, convient également au père et à son fils, quoique l'un soit la cause de l'autre. Il n'en est pas de même du mot *être* appliqué à Dieu, cause universelle, et à l'homme, qui est l'un de ses effets, parce qu'ils ne sont pas dans les mêmes conditions d'existence.

(3) Ce livre *Des causes*, dont on ne connaît d'une manière certaine ni l'auteur, ni le titre même, fut longtemps attribué à Aristote. Saint Thomas, dans son traité qui porte le même nom, le considère comme un extrait du philosophe Proclus, qui vivait au v° siècle de notre ère.

---

quodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus, in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suæ causæ. In causis autem non univocis, similitudo effectus est in causa eminentius; causæ autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, quum non sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutæ. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem, secundum modum substantiæ cognoscentis, non secundum modum substantiæ cognitæ, sed inferiori modo; superior autem inferiorem, eminentiori modo. Et hoc est quod in libro de Causis dicitur quod intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suæ substantiæ, quia alia est causa alterius.

Sed, 1° Quum superius (c. 50) sit ostensum quod substantiæ separatæ intellectuales non sunt compositæ ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (c. 21) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

2° Præterea, Ostensum est (c. 15) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatæ; non est igitur una

vers ont toutes été créées immédiatement par Dieu. Donc elles ne procèdent pas l'une de l'autre. Or, chaque substance séparée doit être mise au nombre des parties principales de l'univers, bien plutôt encore que le soleil et la lune, puisque chacune d'elles a son espèce propre qui l'emporte sur toutes les espèces d'êtres corporels. Donc elles ne sont pas causes l'une de l'autre, mais elles viennent toutes de Dieu immédiatement.

Il ressort donc de là que chaque substance séparée connaît Dieu, d'une connaissance naturelle proportionnée à la qualité de sa substance, qui la rend semblable à Dieu comme à sa cause. Pour Dieu, il les connaît toutes, par la raison qu'il est leur cause propre et qu'il renferme en lui leur ressemblance. Mais ce n'est pas ainsi que ces substances se connaissent entre elles; car l'une n'est pas la cause de l'autre.

Il faut donc observer qu'aucune des substances séparées n'étant, par son essence, un principe assez complet pour connaître tous les autres êtres, il s'ajoute nécessairement à la substance de chacune quelques ressemblances intelligibles, qui leur donnent la connaissance de la nature propre aux autres êtres.

Or, voici comment on peut le démontrer.

L'objet propre de l'intelligence est l'être [*esse*] intelligible qui comprend [dans son universalité] toutes les différences et toutes les espèces possibles de l'être [à quelque degré qu'il soit]; car tout ce qui peut exister peut aussi être connu. Or, puisque toute connaissance est une sorte d'assimilation, l'intelligence est incapable de connaître complétement son objet, si elle n'a pas en elle la ressemblance de l'être universel et de toutes ses différences. Il n'y a pas d'autre ressemblance de

---

earum ab alia. Unaquæque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi multo amplius quam sol vel luna, quum unaquæque earum habeat propriam speciem et nobiliorem quam quævis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

Sic igitur, secundum prædicta, quælibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suæ substantiæ, per quam similes sunt Deo sicut causæ; Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam, quum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, quum nulla hujusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quælibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest.

Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quodquidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quidquid enim esse potest intelligi potest. Quum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter

l'être universel qu'une nature infinie, qui n'est point limitée à une espèce ou à un genre particulier de l'être, mais qui est, au contraire, le principe commun et la puissance productive de l'être tout entier; et nous avons prouvé [liv. I, ch. 25 et 43] que la nature divine a seule ce caractère. Toutes les autres natures étant circonscrites dans un genre et une espèce déterminés de l'être, il n'en est aucune qui comporte la ressemblance de l'être universel. Dieu seul connaît donc par son essence tous les êtres. Les substances séparées, quel que soit leur degré, ne connaissent parfaitement, en vertu de leur nature, que leur espèce propre, et l'intellect possible ne connaît rien par lui-même, mais par l'intermédiaire d'une espèce intelligible, ainsi que nous l'avons déjà remarqué.

Par là même qu'une substance est dans l'ordre intellectuel, elle a la faculté de comprendre l'être dans son entier. C'est pourquoi, comme les substances séparées ne comprennent pas actuellement l'être tout entier par leur nature, considérées dans leur substance, elles sont en quelque sorte en puissance relativement aux ressemblances intelligibles par lesquelles se connaît la totalité de l'être, et ces ressemblances seront l'acte de ces substances, en tant qu'elles sont intelligentes. Ces ressemblances ne sauraient se multiplier, puisque nous avons fait voir que la ressemblance parfaite de l'être universel est nécessairement infinie. Si donc la nature d'une substance séparée n'est pas infinie, mais bornée, la ressemblance intelligible qui est en elle ne pourra pas non plus être infinie, mais elle sera limitée à une espèce ou à un genre particulier de l'être; d'où il suit que plusieurs de ces ressemblances lui sont nécessaires pour arriver

---

suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina, ut ostensum est (l. I, c. 25 et 43); omnis autem alia natura, quum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quælibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut supra dictum est.

Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis; unde, quum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illæ similitudines erunt actus ejus, in quantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istæ similitudines sint plures, quia jam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. Sicut autem natura substantiæ separatæ non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea

à comprendre l'être dans sa totalité. Plus une substance séparée est élevée et plus la ressemblance est grande entre sa nature et la nature divine; par conséquent, elle est moins restreinte, en ce sens qu'elle se rapproche davantage de l'être universel qui renferme toute perfection et toute bonté, et qu'en raison de cette proximité elle participe d'une manière plus générale à la bonté et à l'être [absolu]. Voilà ce qui fait que les ressemblances intelligibles, dans une substance supérieure, sont moins nombreuses et plus universelles. Saint Denys exprime ce sentiment quand il nous dit que la science des Anges les plus élevés est plus étendue (4); et nous lisons aussi, dans le livre *Des causes*, que les intelligences supérieures ont des formes plus universelles. Cette universalité est à son plus haut degré en Dieu, qui connaît tout par une seule chose, qui est son essence; elle est au dernier degré dans l'intelligence humaine, puisqu'il lui faut, pour connaître chacun des être intelligibles, une espèce intelligible particulière égale à l'objet.

La perfection de la connaissance acquise par les substances supérieures n'est donc point, comme pour nous, en raison inverse de l'universalité des formes. Par exemple, la ressemblance de l'animal, qui nous révèle seulement le genre, nous donne une notion moins parfaite que la ressemblance de l'homme; car cette dernière nous découvre l'espèce complète; et connaître une chose seulement comme

(4) Sanctorum Cherubim ordo sapientiæ scientiæque altioris est particeps; naturarum autem illis subditarum distributiones sapientiæ quidem et ipsæ cognitionisque compotes existunt, verumtamen duntaxat partialis pro captu suo et inferioris ordinis. Atque universim quidem sapientiæ cognitionisque participem existere, commune est omnibus deiformibus intelligentiis; verum continenter et immediate, primove vel secundo inferiorique gradu, non est jam commune, sed prout cuilibet pro cujusque captu fuerit distributum (*De cæl. hierarch.* c. 12).

---

exsistens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. Unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures hujusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto ejus natura est divinæ naturæ similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens; et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori exsistentes, sunt minus multiplicatæ et magis universales. Et hoc est quod Dionysius (de cœl. Hier., c. 12) dicit quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro de Causis dicitur quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales. Summum autem hujusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coæquata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos; per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem

contenue dans son genre c'est la connaître imparfaitement et, pour ainsi dire, en puissance, tandis qu'elle est connue parfaitement et actuellement lorsqu'on en connaît l'espèce. Notre intelligence, qui est inférieure à toutes les substances intellectuelles, a besoin de ces ressemblances particulières, afin d'avoir en elle la propre ressemblance de l'objet déterminé qu'elle peut connaître; et nous voyons par là que la ressemblance de l'animal [pris en général] ne suffit pas pour lui donner la notion de l'être raisonnable, ni par conséquent celle de l'homme, à moins qu'on ne l'envisage que sous un certain rapport (5). La ressemblance de l'être intelligible a, dans les substances séparées, une vertu plus étendue, et elle suffit seule à représenter plusieurs objets. La connaissance qu'elle produit n'est donc pas moins complète, mais au contraire plus parfaite, puisque cette ressemblance est virtuellement universelle dans le même sens que la forme de l'agent, lorsque la cause est universelle; car plus la forme est universelle elle-même, plus aussi ses effets sont nombreux, et elle les produit avec plus d'efficacité. Au moyen d'une ressemblance unique, les substances séparées connaissent donc l'animal [comme genre] et toutes ses différences; ou bien encore leur connaissance est plus étendue ou plus restreinte, suivant le degré de chacune. Nous pouvons, comme on l'a vu plus haut, appuyer cette doctrine sur des exemples pris dans les deux extrémités de l'ordre intellectuel, c'est-à-dire dans l'intelligence divine et dans l'intelligence humaine. Dieu connaît tous les êtres par une seule chose, qui est son essence; mais il faut à l'homme plusieurs ressemblances [ou images] pour connaître plusieurs objets. Nous

(5) C'est-à-dire seulement comme étant dans le genre *animal*, sans tenir compte de la qualité d'être *raisonnable*, qui est sa différence spécifique et en complète la notion.

---

hominis, per quam cognoscimus speciem completam; cognoscere enim aliquid secundum genus tantum est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso; unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata est universalioris virtutis, ad plura repræsentanda sufficiens, et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem; est enim universalis virtute ad modum formæ agentis in causa universali, quæ quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis, aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum prædictarum. Exempla igitur hujus, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diversa cognoscenda

voyons même qu'à mesure que son intelligence s'élève le nombre des images diminue et celui des objets connus augmente. C'est ce qui met dans la nécessité d'apporter à ceux qui ont peu de vivacité dans l'esprit des exemples particuliers, pour leur faire comprendre les choses.

De ce que les substances séparées, considérées dans leur nature, sont en puissance pour les ressemblances qui donnent la notion de l'être complet, il n'en faudrait pas conclure qu'elles n'ont en elles aucune de ces ressemblances; car, selon la remarque d'Aristote, cette disposition est celle de l'intellect possible avant que se produise l'acte de connaître (6). On n'en doit pas inférer davantage qu'elles en ont quelques-unes en acte et les autres seulement en puissance, de même que, parmi les corps inférieurs, la matière première reçoit actuellement telle forme et peut recevoir les autres formes; ou bien encore, comme notre intellect possible qui, la science une fois acquise, est en acte relativement à certains êtres intelligibles et en puissance pour les autres. En effet, puisque les substances séparées ne sont sujettes à aucun mouvement essentiel ou accidentel [ch. 97], elles ont nécessairement en acte tout ce qui entre dans leur puissance; et, si le contraire avait lieu, elles passeraient de la puissance à l'acte, et par conséquent, elles seraient mues essentiellement ou accidentellement. Donc la puissance et l'acte sont pour elles, par rapport à l'*être* intelligible, ce que sont dans les corps célestes la puissance et l'acte, par

(6) Intellectus (possibilis) potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu (Arist. *De anima*, III, c. 4).

---

diversas similitudines requirit; quin etiam quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest; unde his qui sunt tardi intellectus oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Quum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est æstimandum quod sit denudata ab omnibus hujusmodi similitudinibus; hæc enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur (de Anima, III, c. 4). Neque est etiam æstimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu, et alias in potentia; et sic intellectus possibilis noster, quum jam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Quum enim illæ substantiæ separatæ non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est (c. 97), omne quod est in eis in potentia oportet esse in actu; alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens. Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus cœlestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis cœlestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad alias formas; et similiter intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per for-

rapport à l'*être* naturel. La matière des corps célestes, en effet, se perfectionne par sa forme, de telle sorte qu'elle n'est plus en puissance pour d'autres formes. De même, pour ce qui regarde sa connaissance naturelle, l'intelligence d'une substance séparée reçoit des formes intelligibles toute la perfection dont elle est capable. Notre intellect possible, au contraire, est proportionné aux corps corruptibles avec lesquels il s'unit comme étant leur forme; car il est en possession de certaines formes intelligibles, de telle manière qu'il reste en puissance pour les autres. C'est pour cette raison qu'il est dit dans le livre *Des causes* que l'intelligence est remplie de formes, parce que toute la puissance de son intellect se trouve complétée par des formes intelligibles; et ainsi, au moyen de ces espèces intelligibles, une substance séparée peut en connaître une autre.

On croira peut-être que les substances séparées étant intelligibles par leurs essences, elles ne peuvent se connaître l'une l'autre au moyen de quelques espèces intelligibles, mais seulement par l'essence même de la substance connue; car si l'on connaît une substance par une espèce intelligible, cela ne paraît avoir lieu que pour les substances matérielles, qui ne sont pas actuellement intelligibles par leurs essences, et ne sauraient, par conséquent, être connues indépendamment des formes abstraites. Le Philosophe semble partager cette opinion, lorsqu'il dit qu'il n'y a aucune différence, pour les substances séparées de la matière, entre l'intelligence, l'opération de connaître et la chose connue (7).

(7) An in quibusdam scientia est ipsa res? In effectivis quidem absque materia, substantia et ipsum quid erat esse; in speculativis vero, ratio, res et intellectio. Cum igitur

mas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem; intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus unitur ut forma; sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur, in libro de Causis, quod intelligentia est plena formis, quia scilicet tota potentialitas intellectus ejus completa est per formas intelligibiles; et sic, per hujusmodi intelligibiles species, una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, quum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiæ intellectæ. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu; unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis (Metaphys., XII, c. 9) quod, in substantiis separatis a materia, non differt intellectus, intelligere et quod intelligitur.

Hoc autem, si concedatur, habet dubitationes non paucas.

Primo quidem, quia intellectus in actu

Si nous accordions ce point, il en résulterait de nombreuses difficultés :

1° Parce que, selon la doctrine d'Aristote, l'intelligence en acte est la chose actuellement connue (8). Et nous ne voyons pas comment une substance séparée est une même chose avec une autre substance, tandis qu'elle la connaît.

2° Tout être qui agit ou opère réalise son opération au moyen de sa forme, et l'opération correspond à la forme, de même que l'échauffement à la chaleur; et c'est pour cette raison que nous voyons l'objet dont l'image modifie la vue. Or, il nous paraît impossible qu'une substance séparée devienne la forme d'une autre, puisqu'elles ont chacune un *être* distinct. Donc elles ne peuvent se connaître réciproquement par leurs essences.

3° L'objet connu perfectionne le sujet qui connaît; et il répugne qu'une substance séparée d'un degré inférieur puisse perfectionner une substance plus élevée. Il faudrait dire encore que les substances supérieures ne connaissent nullement les substances inférieures, s'il était vrai que chacune d'elles fût connue par sa propre essence et non par une autre espèce [intelligible].

4° Considéré par rapport au moyen par lequel il est connu, l'objet

non sit diversum ab eo quod intelligitur et intellectus, quæcumque non habent materiam idem erunt, ac intellectio una ejus quod intelligitur (Arist. *Metaphys.* XII, c. 9).

(8) Intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu. Est etiam intelligibilis et ipse, ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem, quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit. In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibilium potentia est... Scientia ea quæ est actu, est idem quod res; ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore; simpliciter autem neque tempore; sunt enim universa quæ fiunt, ex eo quod actu est... Rursus dicamus animam ipsam ea universa quodam modo esse quæ sunt; nam ea quæ sunt, aut intelligibilia sunt, aut sensibilia. Atque scientia quidem est res eæ quodam modo quæ sub ipsam scientiam cadunt; sensus autem, ipsæ sensibiles (Arist. *De anima*, III, c. 4, 7 et 8).

---

est intellectum in actu, secundum doctrinam Aristotelis (de Anima, III, c. 4, 7 et 8). Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri, dum intelligit ipsam.

2° Adhuc, Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet sicut calefactio calori; unde et illud videmus cujus specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius, quum habeat unaquæque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

3° Amplius, Intellectum est perfectio intelligentis; non potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris. Sequeretur etiam quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquæque intelligeretur et non per speciem aliam.

4° Item, Intelligibile est intra intellectum, quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus

intelligible est dans l'intelligence. Or, nulle substance ne pénètre dans l'esprit, excepté Dieu, qui est dans tous les êtres par son essence, sa présence et sa puissance. Donc une substance séparée ne peut être connue par sa propre essence d'une autre qui n'aurait pas en elle sa ressemblance.

Il doit en être ainsi, d'après l'opinion d'Aristote, qui enseigne que l'opération de connaître consiste en ce que l'objet actuellement connu devient une même chose avec l'intelligence en acte (9). C'est pourquoi, bien que les substances séparées soient essentiellement et actuellement intelligibles, elles ne sont cependant connues en elles-mêmes que par l'intelligence avec laquelle elles deviennent une même chose. Ainsi donc, toute substance séparée se connaît elle-même par sa propre essence, et alors il n'y a pas de distinction entre l'intelligence, l'objet connu et l'acte de connaître. Dans le système de Platon, au contraire, cet acte de connaître est le résultat d'une sorte de contact entre l'intelligence et la chose intelligible; d'où il suit qu'une substance séparée peut en connaître une autre par son essence, tandis que ce contact spirituel existe entre elles. Or, une substance plus élevée touche une substance inférieure, en ce sens qu'elle la renferme et la contient virtuellement; et la substance inférieure touche la plus élevée, comme recevant d'elle sa perfection.

Saint Denys exprime la même idée en disant que les substances intelligibles d'un ordre supérieur sont comme l'aliment des autres (10).

(9) Voyez la note précédente.

(10) Intellectiles ac intelligentes substantiæ et virtutes... mansionem a bonitate habent; quin et earum firmitas hinc et stabilitas et conservatio, bonorumque pabulum pendet; et dum illam appetunt, tam ut sint quam ut bene sint, obtinent necnon illi, quantum fas est, conformantur, atque boni speciem præ se ferunt, et juxta legis dictamen, inferiores suos donorum ex summo bono permanantium participes reddunt (S. Dionys. *De div. nom.*, c. 4).

Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem ejus in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse, secundum sententiam Aristotelis qui ponit (de Anima, III, c. 4, 7 et 8) quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu; unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam; et secundum hoc est idem intellectus et intellectum et intelligere. Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per ejus essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit : superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem.

Unde et Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4) quod superiores substantiæ intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

CHAPITRE XCIX.

Les substances séparées connaissent les êtres matériels.

Au moyen des formes intelligibles dont nous venons de parler, chaque substance séparée connaît, non-seulement les autres substances séparées, mais encore les espèces des êtres corporels. En effet :

1° Comme leur intelligence est aussi parfaite que le comporte sa nature, puisqu'elle est tout entière en acte, elle doit comprendre dans son universalité son objet, qui est l'être intelligible. Or, les espèces des choses corporelles appartiennent au genre de l'être intelligible. Donc elles sont connues des substances séparées.

2° Puisqu'on distingue les espèces des choses aussi bien que les espèces des nombres [ch. 95], l'espèce supérieure doit contenir en quelque manière ce qui compose l'espèce inférieure, de même que le nombre plus grand renferme le plus petit. Donc, par là même que les substances séparées sont au-dessus des substances corporelles, les êtres qui font partie des substances corporelles, à raison de leur condition matérielle, doivent se trouver en qualité d'intelligibles dans les substances séparées ; car ce qui est dans un sujet y est conformément au mode d'existence de ce sujet.

3° Si les substances séparées sont les moteurs des corps célestes, ainsi que le croient les philosophes (1), tout ce qui résulte du mouve-

(1) Voyez la note 1 du ch. 97, p. 294.

CAPUT XCIX.

Quod substantiæ separatæ materialia cognoscunt.

Per prædictas igitur formas intelligibiles, substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

1° Quum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu exsistens, oportet quod suum objectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

2° Adhuc, Quum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (c. 95) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut major numerus continet minorem. Quum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales, oportet quod ea quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem sint in substantiis separatis per modum intelligibilem ; quod enim est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est.

3° Item, Si substantiæ separatæ movent

ment des corps célestes ne peut leur être attribué que comme à des instruments, puisque ces moteurs sont mus eux-mêmes, et ces effets remontent aux substances séparées qui meuvent comme agents principaux. Or, l'action de ces substances et le mouvement qu'elle imprime ont leur intelligence pour principe. Donc elles sont les causes des effets réalisés par le mouvement des corps célestes, dans le même sens que l'ouvrier agissant au moyen de ses instruments. Donc les substances séparées ont en elles-mêmes, comme intelligibles, les formes des êtres produits par voie de génération et qui sont sujets à la destruction; ce qui fait dire à Boèce que « les formes inhérentes à la matière viennent des formes qui sont sans matière » (2) [*De la Trinité*, liv. 1, ch. 3]. Donc les substances séparées ne connaissent pas seulement les substances séparées, mais encore les espèces des choses matérielles; car si elles connaissent les espèces des êtres produits par voie de génération et sujets à la destruction, comme étant celles de leurs effets propres, à plus forte raison devront-elles connaître aussi les espèces des corps célestes, qui sont leurs propres instruments. Et parce que l'intelligence des substances séparées est en acte, c'est-à-dire qu'elle renferme réellement toutes les ressemblances pour lesquelles elle est en puissance, car la compréhension dont elle est capable s'étend à toutes les espèces et à toutes les différences de l'être, les substances séparées, quel que soit leur degré, doivent nécessairement connaître toutes les choses qui sont dans la nature et leur ordre complet.

(2) C'est-à-dire que les formes inhérentes à la matière sont la réalisation, dans l'individu, des formes universelles qui, en leur qualité d'intelligibles, sont dans ces intelligences à l'état d'abstraction.

---

corpora cœlestia, ut philosophi ponunt (Metaphys., XII, c. 8), quidquid provenit ex motu corporum cœlestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota, substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cœlestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formæ igitur eorum quæ generantur et corrumpuntur sunt intelligibiliter in substantiis separatis; unde et Boetius (de Trinit., l. I, c. 3) dicit quod « ex formis quæ sunt sine materia venerunt formæ quæ sunt in materia. » Cognoscunt igitur substantiæ separatæ, non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium; nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum cœlestium quasi propriorum instrumentorum. Quia vero intellectus substantiæ separatæ est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia (habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis), necesse est quod substantia separata quælibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

Quum autem intellectus in actu perfectio sit intellectum in actu, potest alicui videri

On nous objectera peut-être que l'objet actuellement connu perfectionnant l'intelligence en acte, une substance séparée ne peut avoir la connaissance de choses matérielles; car il répugne que la matière confère quelque perfection à une substance séparée.

Mais en examinant bien cette question, on voit que l'objet connu perfectionne le sujet qui connaît, seulement par sa ressemblance qui est dans l'intelligence de ce dernier : par exemple, la pierre même qui existe en dehors de l'âme n'ajoute rien à la perfection de notre intellect possible. La ressemblance [ou le type] de l'être matériel est dans l'intelligence de la substance séparée, sans aucune matière, conformément au mode d'existence, non de la substance matérielle, mais de la substance séparée. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que cette ressemblance perfectionne l'intelligence d'une substance séparée en devenant sa propre forme.

CHAPITRE C.

Les substances séparées connaissent le singulier.

Parce que les ressemblances, telles qu'elles existent dans l'intelligence des substances séparées, sont plus universelles que dans notre intelligence et douées d'une vertu plus grande pour faire connaître les choses mêmes, ces substances connaissent, au moyen des ressemblances des choses matérielles, les êtres composés de matière, non-

---

quod substantia separata non intelligat res materiales; inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiæ separatæ.

Sed, si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis, secundum suam similitudinem quam habet in intellectu; non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter, secundum modum substantiæ separatæ, non secundum modum substantiæ materialis. Unde non est inconveniens si hæc similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiæ separatæ sicut propria forma ejus.

CAPUT C.

Quod substantiæ separatæ cognoscunt singularia.

Quia vero similitudines rerum, in intellectu substantiæ separatæ, sunt universaliores quam in intellectu nostro et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur, per similitudines rerum materialium

seulement par la notion qu'elles possèdent du genre ou de l'espèce, à la manière de notre intelligence, mais encore en tant qu'ils sont des individus. En effet :

1° Comme les espèces [intelligibles] des choses sont nécessairement immatérielles dans l'intelligence, elles ne pourront pas, parce qu'elles existent dans notre intelligence, devenir pour nous le principe de la connaissance des singuliers qui s'individualisent par la matière ; et la raison de ceci, c'est que ces espèces ont dans notre intelligence une vertu tellement limitée, que l'une d'elles ne peut nous révéler qu'une seule chose. C'est pourquoi, de même que la ressemblance de la nature générique ne peut nous faire connaître à la fois le genre et la différence, pour nous faire acquérir par cette dernière la notion de l'espèce, de même aussi la ressemblance de la nature propre à l'espèce est incapable de nous amener à connaître simultanément les principes qui déterminent l'espèce et l'individu et qui sont inhérents à la matière, de telle sorte que par là nous arrivions à connaître l'individu comme quelque chose de singulier. Quant à la ressemblance qui est dans l'intelligence d'une substance séparée, sa vertu n'est pas limitée ; elle est unique et immatérielle, et elle peut, par conséquent, donner la connaissance des principes matériels qui constituent l'espèce et l'individu ; ce qui permettra à cette substance séparée de connaître par son intelligence non-seulement la matière du genre et de l'espèce, mais encore celle dont se compose l'individu, sans que, pour cela, la forme au moyen de laquelle elle connaît soit matérielle, ou bien que les formes se multiplient indéfiniment, en nombre égal à celui des individus.

2° Ce qu'une vertu [ou puissance active] inférieure peut faire, une

---

substantiæ separatæ non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

1° Quum enim species rerum in intellectu exsistentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quæ per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractæ virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius ; unde, sicut similitudo naturæ generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiæ, ut per eam species cognoscatur, ita similitudo naturæ speciei non potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quæ sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiæ separatæ, quum sit universalis virtutis, una et immaterialis exsistens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quæ sunt principia materialia ; ita quod per eam substantia separata non solum materiam generis et speciei, sed etiam individui cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit sit materialis, vel quod sint infinitæ secundum numerum individuorum.

2° Adhuc, Quod potest inferior virtus

vertu supérieure le fera aussi, mais d'une manière plus excellente. C'est pourquoi, lorsque la vertu inférieure réalise son opération au moyen de plusieurs choses, la vertu supérieure réalise la sienne au moyen d'une seule; car plus une vertu est élevée et plus elle se simplifie et se rapproche de l'unité, tandis que la vertu inférieure, au contraire, se divise et se multiplie; aussi voyons-nous que la seule faculté du sens universel perçoit tous les objets sensibles des divers genres qui relèvent des cinq sens extérieurs (1). Or, dans l'ordre de la nature, l'âme humaine est au-dessous des substances séparées, et sa faculté de connaître l'universel et l'individuel s'exerce avec le concours de deux principes, qui sont les sens et l'intelligence. Donc les substances séparées, qui sont plus nobles, connaissent l'un et l'autre d'une manière plus relevée et par le seul principe de l'intelligence.

3° Les formes intelligibles des choses arrivent à notre intelligence et à celle des substances séparées, en suivant un ordre opposé. Elles pénètrent dans notre intelligence par voie d'analyse, c'est-à-dire en tant qu'elles sont abstraites des conditions dans lesquelles sont placés la matière et l'individu, ce qui fait que nous ne pouvons connaître par elles les singuliers, tandis qu'elles entrent dans l'intelligence des substances séparées, pour ainsi dire, par voie de synthèse; car cette dernière intelligence reçoit en elle les espèces intelligibles, parce qu'elle est assimilée à la première espèce intelligible renfermée dans l'intelligence divine, et qui n'est pas une abstraction, mais le principe productif [ou créateur] des êtres. Or, cette production a pour résultat, non-seulement la forme, mais encore la matière, principe de l'indi-

(1) Voyez la note 5 du ch. 74, p. 143.

potest et superior, sed eminentius; unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus superior per unum tantum operatur; virtus enim quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur, unde videmus quod diversa genera sensibilium, quæ quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturæ quam substantia separata; ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quæ est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum.

3° Item, Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et intellectum substantiæ separatæ; ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt; ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæquidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ

vidualité. Donc les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence d'une substance séparée représentent la chose tout entière, c'est-à-dire, non les seuls principes qui déterminent l'espèce, mais encore ceux qui constituent l'individu. Donc on ne doit pas refuser aux substances séparées la connaissance du singulier, quoique notre intelligence ne puisse l'acquérir.

4° S'il est vrai, comme le croient les philosophes, que les moteurs des corps célestes sont des substances séparées (2), puisqu'elles meuvent par leur intelligence, chacune d'elles doit connaître son mobile, qui est un être particulier; car les universaux sont immobiles. Les positions [relatives] qui changent par suite du mouvement sont également des choses singulières, et la substance qui meut au moyen de son intelligence ne peut les ignorer. Il faut donc admettre que les substances séparées connaissent les individus dans l'ordre matériel.

CHAPITRE CI.

Les substances séparées connaissent-elles naturellement tous les êtres ensemble?

Parce que l'intelligence en acte s'identifie avec l'objet actuellement

(2) Cum quod movetur necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse, ac motum æternum ab æterno moveri, et unum ab uno, videmusque præter simplicem lationem totius, quam dicimus primam substantiam, et immobilem movere,

---

separatæ totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

4° Præterea, Si corpora cœlestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem (Metaphys., XII, c. 8), quum substantiæ separatæ agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent, quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam, qui renovantur per motum, sunt quædam singularia quæ non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiæ separatæ singularia cognoscant istarum materialium rerum.

CAPUT CI.

Utrum substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Quia vero intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est



connu (1), de même que le sens en acte devient l'objet actuellement senti, et que la même chose ne saurait être simultanément plusieurs choses, il paraît impossible que l'intelligence des substances séparées ait en elle, comme on vient de le dire [ch. 100], plusieurs formes d'êtres intelligibles.

Mais il ne faut pas oublier que toutes les choses dont les espèces intelligibles sont en acte dans l'intelligence ne sont pas pour cela actuellement connues. En effet, chaque substance intelligente étant aussi douée de volonté, elle est, par là même, maîtresse de son acte, et il dépend d'elle, lorsqu'elle possède une espèce intelligible, d'en faire usage actuellement, ou bien, si elle en a plusieurs, de se servir de l'une d'elles. C'est pour cette raison que notre attention n'est pas toujours fixée sur toutes les choses qui font partie de notre science. Les substances intellectuelles connaissant au moyen de plusieurs espèces intelligibles, leur volonté fait un choix, et ainsi elles ont la connaissance actuelle de tout ce qu'elles peuvent connaître par une seule de ces espèces; car toutes ces choses sont comme un objet intelligible unique, puisqu'on les connaît par une seule, de même que notre intelligence connaît, comme étant une même chose, plusieurs choses qui entrent dans la composition d'un être ou se rattachent ensemble par quelque rapport. Ces substances n'ont pas la connaissance actuelle des choses qu'elles ne peuvent connaître qu'au moyen de plusieurs

et cæteras etiam lationes, quæ errantium sunt, sempiternas esse; sempiternum namque et irrequiescibile, circulare corpus est; necesse est harum quoque lationum unamquamque a per se immobili et æterna substantia moveri. Nam et stellarum natura perpetua, quædam substantia existens; et quod movet perpetuum et prius est moto; et quod prius substantia est, substantia sit necesse est. Constat itaque necesse esse tot substantias esse natura perpetuas, et per se immobiles, ac absque magnitudine, ob causam prius dictam (Arist. *Metaphys.* XII, c. 8).

(1) In hisce quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

---

sensibile in actu (idem autem non potest simul esse multa in actu), impossibile videtur quod intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diversas, sicut jam supra dictum est (c. 100).

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cujus species intelligibilis actu est in intellectu; quum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per unam speciem cognoscit; omnia enim sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognita, sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quoddam. Ea vero quæ per diversas

espèces [intelligibles], et par conséquent, de même que l'intelligence est une, de même aussi la chose actuellement connue est unique. Donc il y a, en quelque sorte, dans l'intelligence d'une substance séparée, des connaissances successives. Cependant cette succession ne constitue pas un mouvement [ou changement] proprement dit, parce que l'acte ne succède pas à la puissance, mais un acte à un autre acte.

Il en est autrement de l'intelligence divine; car Dieu, qui connaît tout par sa seule essence, et dont l'action et l'essence sont identiques, voit simultanément tous les êtres. C'est pourquoi il n'y a pas de succession dans son intelligence, mais son acte de connaître est complet, d'une perfection actuelle, et il persévère dans les siècles des siècles. *Amen!*

---

species cognoscit non cognoscit simul; et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui.

Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit; unde in intelligentia ejus non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia secula seculorum. Amen.

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE III.

AVANT-PROPOS.

CHAPITRE PREMIER.

Dieu est le souverain Seigneur; il est le grand Roi qui règne sur tous les dieux. Le Seigneur ne rejettera point son peuple; car tous les confins de la terre sont en sa main, et ses regards s'étendent sur les hauteurs des montagnes; car la mer est à lui : c'est son ouvrage, et ses mains ont formé la terre [Ps. xciv, 3, 4 et 5] (1).

Nous avons prouvé [liv. i, ch. 13] qu'il y a un premier être unique, qui possède l'existence dans toute sa perfection, et nous l'appelons

(1) Le commencement de ce psaume, tel qu'on le lit ici et qu'on le récite à l'office de Matines, est un peu différent du texte de la Vulgate. Ces paroles : *Quia non repellet Dominus plebem suam,* paraissent avoir été empruntées au psaume xciii, v. 14, et ajoutées à celui-ci. On les trouve dans un manuscrit très ancien, d'où elles ont passé dans le Bréviaire, au sentiment de Bellarmin. Elles sont également dans les Septante de l'édi

---

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER TERTIUS.

PROŒMIUM.

CAPUT I.

Deus magnus Dominus, et Rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam; quia in manu ejus sunt omnes fines terræ, et altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud; et siccam manus ejus formaverunt (Psalm. xciv, 3, 4 et 5).

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius (l. i, c. 13),

Dieu. C'est en communiquant [dans une certaine mesure] sa perfection sans limites qu'il donne à tout l'existence; en sorte qu'il se révèle à nous, non-seulement comme le premier des êtres, mais encore comme la source première d'où découle l'*être* de tout ce qui existe. S'il donne l'existence à tout ce qui n'est pas lui, ce n'est pas en vertu d'une nécessité naturelle, mais par une libre détermination de sa volonté, ainsi que nous l'avons démontré [liv. II, ch. 23]. D'où il suit qu'il est le maître de ses créatures; car nous exerçons notre domaine sur les choses qui sont soumises à notre volonté. Ce domaine de Dieu sur ses œuvres est parfait, puisque pour les produire il n'a besoin, ni du secours d'un agent extérieur, ni d'une matière qui lui serve de fondement [liv. II, ch. 16]; car il est la cause efficiente qui donne à tout un *être* complet.

Chacune des choses qui résultent de la volonté d'un agent est coordonnée en vue d'une fin déterminée par cet agent; car la volonté n'a d'autre objet que le bien et la fin; c'est pourquoi tout ce qui procède de sa volonté est nécessairement disposé pour une fin. Or, tous les êtres arrivent à leur fin dernière par leur action, et cette action doit être réglée par celui de qui ils ont reçu les principes qui les font agir. Il est donc absolument nécessaire que Dieu, qui est naturellement parfait en lui-même et qui, par sa puissance, donne l'*être* à tout ce

tion du Vatican. Saint Jérôme et saint Augustin ne les ont point rejetées dans leurs commentaires. — Au lieu de ces mots : *Et altitudines montium ipse conspicit*, on lit dans la Vulgate : *Et altitudines montium ipsius sunt*. Le P. Berthier observe que cette seconde traduction est plus conforme à l'hébreu et au grec, dont le sens lui paraît plus beau; « car, dit-il, il y a plus de grandeur à être le *maître des montagnes* qu'à les *voir* simplement. » Bellarmin interprète la première version en ce sens que Dieu est au-dessus de tout, puisqu'il domine les plus hautes montagnes et qu'il voit à leur sommet des choses inaccessibles à l'œil de l'homme. — On a laissé subsister ces différences dans le Bréviaire, parce que la réformation qui en fut faite par S. Pie V précéda l'édition de la Vulgate donnée par Clément VIII.

---

quod ex sui perfectionis abundantia omnibus exsistentibus esse largitur; ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturæ, sed secundum suæ arbitrium voluntatis, ut ex superioribus est manifestum (l. II, c. 23); unde consequens est, ut factorum suorum sit dominus; nam super ea quæ nostræ voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote quia ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiæ fundamento (l. II, c. 16), quum sit totius esse universalis effector.

Eorum autem quæ per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; bonum enim et finis est objectum proprium voluntatis; unde necesse est, ut quæ ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquæque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit, per quæ agunt. Necesse est igitur ut Deus, qui est in se naturaliter perfectus, et om-

qui existe, régisse toute chose sans être dirigé par aucune; et rien ne peut se soustraire à son gouvernement, de même qu'il n'est rien qui n'ait reçu de lui l'existence. Donc il est aussi parfait dans son gouvernement que dans son *être* et dans son action comme cause.

Les résultats de ce gouvernement sont visibles dans les diverses créatures; mais ils sont variés en raison de la différence des natures. — Il en est que Dieu a mises, en les produisant, dans une condition telle que, par l'intelligence dont elles sont douées, elle portent sa ressemblance et reproduisent son image. C'est pour cela qu'elles ne sont pas seulement dirigées, mais qu'elles tendent aussi d'elles-mêmes à atteindre, au moyen de leurs propres opérations, la fin qui leur est assignée. Si, en se dirigeant elles-mêmes, elles restent soumises au gouvernement divin, Dieu leur permet d'arriver à leur fin dernière, et il les rejette, au contraire, lorsqu'elles prennent une fausse direction. — D'autres êtres ne recherchent pas eux-mêmes leur fin, mais ils se laissent conduire. Quelques-uns d'entre eux sont incorruptibles, et comme leur *être* naturel ne peut leur faire défaut en rien, jamais ils ne s'écartent, dans les actions qui leur sont propres, de l'ordre établi en vue de leur fin, mais ils exécutent constamment la volonté du suprême ordonnateur : tels sont les corps célestes, dont les révolutions s'accomplissent avec une invariable uniformité. Quant aux êtres sujets à la corruption, leur *être* naturel peut leur faire défaut, mais cette défectuosité est compensée par l'avantage que d'autres en retirent; car la destruction de l'un donne lieu à la naissance de l'autre. Ils peuvent également s'écarter de l'ordre naturel dans leurs actions propres; mais cette irrégularité se trouve réparée par le

---

nibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector exsistat, a nullo utique directus; nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur sicut perfectus in essendo, et causando, ita etiam et in regendo perfectus.

Hujus vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode secundum differentiam naturarum. — Quædam namque sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia, ejus similitudinem gerant, et imaginem repræsentent; unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. Quæ si in sua directione regimini divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur; repelluntur autem si secus in sua directione processerint. — Alia vero intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. Quorum quædam incorruptibilia exsistentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis præstitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur : sicut sunt corpora cœlestia, quorum motus semper uniformiter procedunt. Alia vero corruptibilia exsistentia naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam uno corrupto aliud generatur : et similiter in actionibus propriis a naturali ordine defi-

bien qui en résulte. Il est donc évident que ceux-là mêmes qui semblent sortir de l'ordre fixé par le premier législateur ne peuvent cependant se soustraire à son empire; car tous les corps corruptibles ayant été créés par Dieu, il a sur eux un pouvoir absolu.

Pénétré de cette pensée et rempli de l'Esprit-Saint, le Psalmiste, voulant nous montrer ce que c'est que le gouvernement divin, nous décrit d'abord la perfection du premier maître : dans sa nature, en lui donnant le nom de *Dieu;* dans sa puissance, en l'appelant le *Seigneur souverain;* dans son autorité, en disant qu'il est le *grand roi qui règne sur tous les dieux* (2); car quoique plusieurs aient le droit de commander, ils relèvent tous de son gouvernement. — Le Psalmiste nous apprend ensuite de quelle manière s'exerce le gouvernement divin : 1° sur les intelligences, qui, en suivant la direction donnée par Dieu, atteignent par lui leur fin dernière, qui n'est autre que lui-même; c'est ce qu'exprime cette parole : *Le Seigneur ne rejettera point son peuple;* 2° sur les êtres sujets à la corruption, qui, tout en s'éloignant quelquefois du mode d'action qui leur est propre, ne sont cependant pas affranchis de l'autorité du maître suprême; car *tous les confins de la terre sont en sa main;* 3° enfin, sur les corps célestes, qui sont beaucoup au-dessus de la terre ou des corps corruptibles, et restent toujours dans l'ordre établi par une disposition divine; c'est pourquoi il ajoute : *Et ses regards s'étendent sur les hauteurs des montagnes.*— Il nous expose, en troisième lieu, la raison pour laquelle le gouvernement

(2) Par ces *dieux*, il faut entendre, non-seulement les faux dieux ou les démons dont il est dit : *Omnes dii gentium dæmonia* (Ps. xcv, 5), mais encore les rois et les juges de la terre, auxquels Dieu adresse cette parole : *Ego dixi : dii estis et filii Excelsi omnes* (Ps. LXXXI, 6).

---

ciunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet, quod nec illa quæ ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt; nam et hæc corruptibilia corpora sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati ejus perfecte subduntur.

Hoc igitur divino repletus Spiritu Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret, primo describit nobis primi regentis perfectionem : naturæ quidem in hoc quod dicit *Deus;* potestatis, in hoc quod dicit : *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suæ potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit: *Rex magnus super omnes deos;* quia etsi sint multi regentes, ejus tamen regimini omnes subduntur. — Secundo autem nobis describit regiminis modum. Et quidem quantum ad intellectualia, quæ ejus regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse ; et ideo dicit : *quia non repellet Dominus plebem suam.* Quantum vero ad corruptibilia, quæ etiam si exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur; unde dicit : *quia in manu ejus sunt omnes fines terræ.* Quantum vero ad cœlestia corpora, quæ omnem altitudinem terræ excedunt, id est corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant; unde dicit : *et altitudines montium ipse conspicit.* — Tertio vero ipsius universalis regiminis

universel appartient à Dieu : c'est que les êtres créés par Dieu doivent nécessairement être régis par lui ; et il rend sa pensée en disant : *Car la mer est à lui ; c'est son ouvrage, et ses mains ont formé la terre.*

Puisque, dans le premier livre, nous avons traité de la perfection de la nature divine, et, dans le second, de la perfection de la puissance de Dieu considéré comme cause productrice et maître de toutes choses, nous allons, dans ce troisième livre, nous occuper de son autorité parfaite, c'est-à-dire de sa dignité, en l'envisageant comme la fin et le régulateur de toutes choses.

Nous adopterons donc l'ordre suivant. Nous nous occuperons d'abord de Dieu, en tant qu'il est la fin de tous les êtres [ch. 2-63] ; ensuite, de son gouvernement appliqué à la création en général [ch. 64-110] ; en troisième lieu, de ce même gouvernement appliqué spécialement aux créatures intelligentes [ch. 111-163].

CHAPITRE II.

Tout agent agit pour une fin.

Nous devons commencer par démontrer que tout agent fait son action en vue d'une certaine fin. En effet :

1° Lorsque l'action est certainement faite pour une fin, nous consi-

---

rationem assignat, quia necesse est ut ea quæ a Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur ; et hoc est quod dicit, *quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud ; et siccam manus ejus formaverunt.*

Quia ergo in primo libro de perfectione divinæ naturæ prosecuti sumus ; in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur in hoc tertio libro prosequi de perfecta auctoritate, sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector.

Erit ergo hoc ordine procedendum : ut primo agatur de ipso, secundum quod est rerum omnium finis (c. 2-63) ; secundo de regimine universali ipsius, secundum quod unam creaturam gubernat (c. 64-110) ; tertio de speciali ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes (c. 111-163).

CAPUT II.

Quod omne agens agit propter finem.

Ostendendum est igitur primo, quod omnes agens, in agendo intendit aliquem finem.

1° In his enim quæ manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis ; hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem ; deficiens

dérons comme cette fin l'objet pour lequel l'agent déploie son activité ; car, s'il arrive à le posséder, nous disons qu'il a atteint sa fin, et qu'il l'a manquée, au contraire, si l'objet lui échappe : le médecin qui agit pour rétablir la santé, et l'homme qui dirige sa course vers un but déterminé, peuvent nous servir d'exemples. Il n'importe pas, pour la question présente, que l'être qui tend vers une fin soit doué de connaissance ou non ; car le même but est une fin pour l'archer et pour la flèche qu'il lance. Or, tout mouvement de l'agent a un objet déterminé ; car telle action ne procède pas indifféremment d'une vertu quelconque, mais le calorique produit l'échauffement, et le froid le refroidissement (1). C'est pourquoi les actions se spécifient d'après leurs principes. Quant à l'action, elle se termine quelquefois à un *fait* : ainsi l'action de construire et celle de guérir ont pour terme, la première une maison, et la seconde la santé. Elle peut aussi se terminer sans *fait*, comme cela a lieu pour l'action de connaître et pour celle de sentir. Si le terme de l'action est un *fait*, c'est l'action qui dirige vers ce *fait* l'activité de l'agent ; et si elle ne se termine pas à un *fait*, cette activité n'a pas d'autre but que l'action. Donc tout agent agit nécessairement en vue d'une fin, et cette fin est tantôt l'action elle-même, tantôt un *fait* produit au moyen de l'action.

2° Nous considérons comme une fin toute chose au-delà de laquelle l'agent ne recherche plus rien ; et il en est ainsi pour tous les agents qui agissent en vue d'une fin : par exemple, l'action du médecin

(1) Le froid n'étant pas un être réel, mais simplement l'absence du calorique, on ne peut le considérer comme un agent, d'après cet axiôme souvent rappelé par saint Thomas, que nul être n'agit qu'autant qu'il est en acte, c'est-à-dire qu'il a une existence actuelle. Comme il ne s'agit ici que d'un exemple destiné à faire comprendre le principe, il importe peu qu'il s'accorde parfaitement avec les données de la physique.

---

autem dicitur deficere a fine intento : sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem, sit cognoscens, vel non ; sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittæ. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit ; non enim ex quacunque virtute quævis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio ; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut ædificatio ad domum, et sanatio ad sanitatem ; quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum ; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur, quod omne agens in agendo intendat finem ; quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

2° Adhuc, In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quærit aliquid : sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid

persévère jusqu'au rétablissement de la santé, et ce résultat une fois obtenu, il ne fait aucune tentative ultérieure. Or, l'action de l'agent, quel qu'il soit, aboutit nécessairement à quelque chose qui met un terme à ses efforts : autrement les actions se prolongeraient jusqu'à l'infini ; ce qui est impossible, parce que l'infini n'étant nullement transitoire, l'agent n'entrerait jamais en action ; car aucun être ne se porte vers une chose qu'il ne saurait atteindre. Donc tout agent agit pour une fin.

3° Si les actions de l'agent se continuent jusqu'à l'infini, elles produiront quelque chose, ou bien rien ne s'ensuivra. — Dans le premier cas, l'être de la chose produite sera le résultat d'une infinité d'actions. Or, une chose qui doit être précédée de l'infini est impossible, puisque l'infini n'a point de terme (2) ; ce qui présente une impossibilité ne saurait être fait ; et ce qui ne saurait être fait, personne ne peut le faire. Donc aucun agent n'a le pouvoir de réaliser un *fait* qui ne peut exister qu'à la suite d'une infinité d'actions. — Si, au contraire, ces actions ne produisent rien, elles seront entre elles dans un ordre correspondant à celui des facultés actives : par exemple, l'homme sent pour imaginer, il imagine pour connaître, il connaît pour vouloir ; ou bien, l'ordre des actions sera conforme à celui des objets : ainsi, j'arrête mon attention sur le corps afin de la fixer sur l'âme ; je considère l'âme, pour passer ensuite à une substance séparée ; de cette substance séparée, je veux arriver à méditer sur Dieu. Or, selon la doctrine du Philosophe, une série infinie répugne aussi bien dans les

(2) Infinitum secundum additionem non est in tempore finito pertransire (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quærit ultra aliquid ; alias enim actiones in infinitum tenderent ; quod quidem est impossibile, quia quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet ; nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

3° Amplius, Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non.— Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones ; quod autem præexigit infinita, impossibile est esse, cum non sit infinita pertransire ; quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri ; et quod est impossibile fieri, est impossibile facere. Impossibile est igitur, quod agens incipiat facere aliquod factum, ad quod præexiguntur actiones infinitæ. — Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem hujusmodi actionum esse, vel secundum ordinem virtutum activarum : sicut si homo sentit ut imaginetur ; imaginatur autem ut intelligat ; intelligit autem ut velit ; vel secundum ordinem objectorum : sicut si considero corpus ut considerem animam ; quam considero ut considerem substantiam separatam ; quam considero ut considerem Deum. Non autem est possi-

vertus actives que dans les formes des êtres (3); car la forme est un principe d'action; et il en faut dire autant des objets, de même que des êtres, puisqu'il y a un premier être unique [liv. I, ch. 13]. Donc les actions ne peuvent se succéder à l'infini. Donc il existe nécessairement, dans tous les cas, une chose dans la possession de laquelle l'agent se repose. Donc tout agent agit pour une fin.

4° Dans l'ordre des êtres qui agissent en vue d'une fin, tout ce qui prend place, en qualité de moyen, entre le premier agent et la fin dernière, est une fin relativement à ce qui précède, et un principe actif par rapport à ce qui suit. En supposant donc, comme on l'a déjà fait, que les efforts de l'agent n'aient pas un but déterminé, mais que les actions se succèdent sans fin, on est forcé d'admettre que les principes actifs se multiplient à l'infini : conséquence dont l'impossibilité vient d'être démontrée. Donc l'agent recherche nécessairement un objet déterminé.

5° L'agent, quel qu'il soit, opère naturellement ou par son intelligence. Or, il n'est pas douteux que les êtres qui ont leur intelligence pour principe d'action agissent pour une fin; car ils conçoivent d'avance dans leur intelligence le résultat de leur action, puis ils agis-

(3) At vero quod est principium aliquod, neque sunt infinitæ entium causæ neque in rectum, neque secundum speciem, patet. Nec enim ut ex materia, hoc ex hoc potest esse infinitum, ut carnem ex terra, terram ex aere, aerem ex igne, et hoc non stare. Nec unde principium motus : veluti hominem quidem ab aere moveri, hunc vero a sole, solem autem a contentione, et hujus nullum esse finem. Similiter nec cujus causa in infinitum progredi potest : ut deambulationem quidem sanitatis causa, illam vero felicitatis, felicitatem vero alterius, et ita semper aliud alterius gratia esse. Similiter autem et de eo *quod quid erat esse*. Mediorum sane, quorum aliquid ultimum et primum est, necesse est quod prius est causam esse eorum quæ post illud sunt... Quare si primum nihil est, omnino nulla causa est. Et neque deorsum possibile est in infinitum descendere, cum id quod sursum versus principium habet; ut ex igne quidem aquam, ex hac vero terram, et ita semper aliud quoddam genus fieri, etc. (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

---

bile procedere in infinitum, neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in secundo Metaphysicorum (c. 2); forma enim est agendi principium; neque in objectis, sicut neque in entibus, quum sit unum ens primum, ut supra probatum est (l. I, c. 13). Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid, quo habito, conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

4° Item, In his quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem, sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere; quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

5° Adhuc, Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem; agunt enim præconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali præconceptione

sent en conséquence de cette conception antérieure, et c'est en cela que consiste l'action intellectuelle. Or, de même que la ressemblance complète de l'effet obtenu par les actions de l'être intelligent est dans son intelligence, qui le conçoit tout d'abord, ainsi la ressemblance de l'effet naturel existe également d'avance dans l'agent qui obéit simplement à la nature, et c'est elle qui détermine l'action à réaliser tel effet : le feu, par exemple, produit le feu, et l'olivier un olivier. Donc, si l'agent qui opère au moyen de son intelligence tend par son action vers une fin déterminée, il en est de même de l'agent naturel. Donc tout agent agit pour une fin.

6° On ne peut trouver de défaut que dans les choses qui existent à cause d'une fin; car ce n'est pas un défaut pour un être que de ne pas arriver à tel état pour lequel il n'est point fait, et si le médecin commet une faute en ne rétablissant pas la santé naturelle, il n'y en a aucune, dans ce cas, de la part de l'architecte ou du grammairien. Mais une faute est possible dans les choses qui se font suivant les règles fixes d'un art, par exemple, si le grammairien viole les lois du langage, et aussi dans les choses qui dépendent de la nature, comme le prouve la naissance des monstres. Donc l'agent naturel et celui qui opère conformément à son art et d'après un dessein préconçu agissent pour une fin.

7° Si l'agent ne recherchait pas un effet déterminé, il serait indifférent à toute sorte d'effets. Or, l'être qui reste indifférent pour plusieurs choses ne fait pas celle-ci de préférence à celle-là; d'où il suit que l'agent qui est également disposé à produire deux effets n'en réalisera aucun, à moins d'être déterminé à l'un d'eux par un prin-

---

agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu præconcipiente exsistit tota similitudo effectus, ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali præexsistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

6° Amplius, Peccatum non invenitur nisi in his quæ sunt propter finem; nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat ab eo ad quod est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando naturam, non autem ædificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quæ fiunt secundum artem, sicut quum grammaticus non recte loquitur, et in his quæ sunt secundum naturam, sicut patet in partibus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

7° Item, Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad ali-

cipe extérieur. Donc il lui serait impossible d'agir [dans cet état]. Donc tout agent recherche un effet déterminé, qui est pour lui une fin.

Certaines actions cependant paraissent être faites sans aucun rapport avec une fin : celles, par exemple, qui sont faites par forme de jeu ou qui se bornent à contempler un objet, et encore les actions qui ne sont pas accompagnées d'attention, comme le frottement de la barbe, et d'autres semblables; d'où l'on pourrait conclure que quelques agents ne tendent pas vers une fin.

Nous répondons à cela que les actions contemplatives ne sont pas faites en vue d'une fin ultérieure, mais elles sont elles-mêmes une fin. Le jeu est tantôt une fin, si l'on joue seulement à cause du plaisir que l'on trouve dans cette action, et tantôt il se rapporte à une fin, savoir lorsqu'on s'y livre pour se mettre en état d'agir ensuite avec plus de vigueur. Les actions faites sans advertance ne procèdent pas de l'intelligence, mais elles ont pour cause soit une imagination subite, soit un principe naturel. Ainsi, en excitant une démangeaison, l'intempérance des humeurs devient la cause qui porte à se frotter la barbe; par conséquent, les actions de ce genre ont une fin, quoique cet ordre ne soit pas arrêté par l'intelligence.

Cette démonstration détruit complétement l'erreur des anciens philosophes naturalistes, qui enseignaient que tout se fait en vertu d'une nécessité inhérente à la matière, et niaient, par là même, l'existence de la cause finale des êtres (4).

(4) Fortuna etiam et casus de numero causarum esse dicuntur, multaque esse et fieri ob fortunam et casum... Ut Empedocles non semper aerem supra inquiens segregari, sed ut forte accidit. Dicit enim cum de mundi loquitur extructione : *Sic tunc huic currere fortuito contigit, sæpe autem alio modo.* Partes quoque animalium plurimas ortas fortuna fuisse dicit. Sunt etiam qui et hujusce cœli, cæterorumque cœlorum omnium casum esse causam asserunt. Nam a casu conversionem motionemve fieri dicunt, quæ

---

quem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquæ actiones quæ non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicræ et contemplatoriæ, et actiones quæ absque attentione fiunt, sicut confricatio barbæ et hujusmodi; ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum, quod actiones contemplativæ non sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis; actiones autem ludicræ interdum sunt finis, sicut quum quis solum ludit propter delectationem quæ in ludo est; quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem quæ fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione, vel naturali principio : sicut inordinatio humoris pruritum excitantis, est causa confricationis barbæ, quæ fit sine attentione intellectus; et hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiæ, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

CHAPITRE III.

Tout agent agit pour un bien.

Nous devons aller plus loin et prouver, d'après ces mêmes principes, que tout agent agit pour un bien. En effet :

1° Il est évident que tout agent fait son action en vue d'une fin, parce que, quelle que soit sa nature, il tend constamment vers un objet déterminé. Il existe donc nécessairement une certaine convenance entre l'agent et l'objet déterminé qu'il recherche ; car c'est la seule raison qui puisse le porter vers lui. Or, ce qui convient à un être est un bien pour lui. Donc tout agent agit pour un bien.

2° On entend par fin ce qui calme l'appétit (1) de l'agent ou moteur et de son mobile. Or, il est dans la nature du bien de satisfaire un désir ; car le bien, c'est ce que tous les êtres recherchent (2). Donc la cause finale de l'action et du mouvement est toujours un bien.

3° Il est à remarquer que l'action et le mouvement ont toujours un certain rapport avec l'être [ou l'existence], soit pour le conserver dans l'espèce ou dans l'individu, soit pour acquérir un *être* nouveau. Or, ce qui constitue l'*être* même est un bien ; et c'est pour cela que tout

quidem distinxit, et in hunc ordinem redegit, atque constituit universum (Arist. *Phys.* II, c. 4).

(1) Que cet appétit soit *naturel* dans les êtres inanimés, *sensitif* dans les brutes ou *intellectuel* dans les êtres doués de raison, la définition de la fin reste la même.

(2) Omnis ars, omnisque docendi via atque institutio, itemque actio et consilium bonum aliquod appetere videtur. Idcirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiarunt, quod omnia appetunt (Arist. *Ethic.* I, c. 1, init.).

CAPUT III.

Quod omne agens agit propter bonum.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

1° Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei ; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui, est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

2° Præterea, Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum ; nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

3° Adhuc, Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur : vel ut conservetur secundum speciem, vel individuum ; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est ; et ideo

aspire à exister. Donc l'action et le mouvement, quels qu'ils soient, sont pour un bien.

4° Le but de toute action et de tout mouvement est une perfection; car si l'action même est une fin, c'est évidemment parce qu'elle est une perfection seconde de l'agent; si, au contraire, l'action consiste dans la modification d'une matière extérieure, il est manifeste que le moteur s'efforce de donner à l'objet qui est mû une perfection que le mobile recherche lui-même, lorsque le mouvement est naturel. Or, nous regardons comme un bien l'*être* parfait (3). Donc toute action et tout mouvement sont pour un bien.

5° Nul agent ne peut agir qu'autant qu'il est en acte. Or, le terme de son action est un être semblable à lui. Donc ce qu'il recherche est un acte (4). Or, tout acte a en soi ce qui constitue le bien; car le mal n'existe que dans la puissance qui reste en deçà de l'acte. Donc toute action est faite pour un bien.

6° L'être qui agit par son intelligence le fait en vue d'une fin et comme se déterminant à lui-même la fin qu'il doit atteindre, tandis que l'agent naturel, tout en agissant pour une fin [ch. 2], ne se détermine pas à lui-même cette fin, puisqu'il ignore en quoi elle consiste, mais il se laisse conduire vers la fin qui lui est assignée par un autre. Or, l'être qui agit par son intelligence ne choisit une fin que parce qu'il la considère comme un bien; car l'intelligible ne devient un moteur qu'en sa qualité de bien, et le bien est l'objet propre de la

(3) L'*être parfait* n'est pas ici synonyme de l'*être absolu*. Ce dernier n'appartient qu'à Dieu, et la créature ne saurait y prétendre. L'*être* d'une chose créée est parfait quand elle existe dans les conditions voulues et qu'elle est en possession des attributs qui composent sa nature. Il ne s'agit donc, dans le cas présent, que d'une perfection relative.

(4) C'est-à-dire quelque chose qui soit en acte, ou qui ait une existence actuelle et non simplement possible.

---

omnia appetunt esse. Omnis igitur actio, et motus est propter bonum.

4° Amplius, Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem; si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiæ, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum, quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

5° Item, Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni; nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

6° Adhuc, Agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c. 2), non tamen determinat sibi finem, quum non cognoscat rationem finis; sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat

volonté. Donc l'agent naturel n'entre en mouvement et n'agit pour une fin qu'autant que cette fin est un bien, puisque c'est un appétit [ou tendance naturelle] qui détermine une fin aux agents de cette espèce. Donc tout agent agit pour un bien.

7° Fuir le mal et aspirer vers le bien sont deux choses identiques, de même que se soulever d'en bas et s'élever en haut. Or, l'expérience prouve que tous les êtres fuient le mal; car, lorsque ceux qui agissent par leur intelligence évitent une chose, c'est parce qu'ils se la représentent comme mauvaise. Quant aux agents naturels, ils résistent, suivant toute l'étendue de leurs forces, à la destruction, qui est leur mal. Donc tous les êtres agissent pour un bien.

8° On doit considérer comme fortuit et attribuer au hasard l'effet qui résulte d'une action, sans aucun dessein de l'agent. Or, nous voyons que toujours, ou du moins dans la plupart des cas, tout est pour le mieux dans les productions de la nature. Par exemple, les feuilles des plantes sont disposées de telle manière, pour qu'elles donnent des fruits, et les membres des animaux sont dans tel ordre, afin qu'ils puissent pourvoir à leur conservation. Si donc tout cela existe sans intention (5) de la part de l'agent naturel, c'est un accident fortuit et l'œuvre du hasard. Or, ceci est impossible; car les effets fortuits qui viennent du hasard ne se produisent ni toujours, ni souvent, mais dans un petit nombre de cas. Donc l'agent naturel se porte

(5) Cet intention de l'agent naturel est une simple tendance ou loi de la nature. Dans les animaux elle prend le nom d'*instinct*.

---

sibi finem, nisi sub ratione boni; intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est objectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur, neque agit propter aliquem finem, nisi secundum quod est bonum, quum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens, propter bonum agit.

7° Item, Ejusdem rationis est fugere malum et appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum. Omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quæ est malum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

8° Adhuc, Quod provenit ex alicujus agentis actione præter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturæ, vel semper, vel frequentius, quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita, ut producant fructus, et partes animalium sic disponi, ut animal salvari possit. Si ergo hæc eveniunt præter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile; nam ea quæ accidunt semper, vel frequenter, non sunt casualia, neque fortuita, sed quæ accidunt in paucioribus. Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

9° Item, Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente.

vers ce qui est meilleur, et il en est de même, à plus forte raison, de celui qui agit avec intelligence. Donc l'action de l'agent est toujours faite en vue d'un bien.

9° Le mobile arrive au terme du mouvement conduit par le moteur et l'agent. Donc le moteur et le mobile doivent tendre au même but, à raison du mouvement produit. Or, le mobile, qui est en puissance, tend à l'acte, et par là même à sa perfection et à son bien; car par le mouvement, il passe de la puissance à l'acte. Donc toujours le moteur meut et l'agent agit en vue d'un bien.

C'est pour cette raison que les philosophes ont défini le bien : ce que tous les êtres recherchent (6). S. Denys dit aussi, dans son livre *Des noms divins*, que tous les êtres désirent ce qui est bon et parfait (7).

CHAPITRE IV.

Le mal n'est pas dans les êtres en vertu d'une intention.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que s'il y a quelque mal dans

(6) Voyez la note 2 qui précède.

(7) Universis pulchrum et bonum desiderabile et amabile est et ab universis diligitur; et propter ipsum et ipsius causa, et inferiora amant superiora, convertendo se ad ea; et quæ sunt ejusdem ordinis amant similia, communicando; et majora minora, providendo eis; et singula seipsa, conservando se; et omnia, pulchrum et bonum expetendo, faciunt et volunt quæcumque faciunt et volunt. Quin et hoc vere audemus dicere, quod ipse qui est omnium causa, propter excellentiam bonitatis, omnia amat, omnia facit, omnia perficit, omnia continet, omnia convertit ad se; et est divinus amor bonus boni, propter bonum. Ipse enim amor divinus, qui bonitatem in iis quæ sunt operatur, quia prius extitit in bono superlate, non sivit ipsum sine fœtu manere, sed potius movit eum ad operandum secundum excellentiam virtutis suæ omnium rerum effectricis (*De divin. nomin.* c. 4).

Oportet igitur movens et motum ad idem tendere, in quantum movetur. Quod autem movetur, quum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

Hinc est quod philosophi diffinientes bonum dixerunt : Bonum est quod omnia appetunt (Arist. *Ethic.*, I, c. 1). Et Dionysius dicit (*De divin. nomin.*, c. 4) quod omnia bonum et optimum concupiscunt.

CAPUT IV.

Quod malum est præter intentionem in rebus.

Ex hoc autem apparet quod malum est



les êtres, ce n'est pas en vertu d'une intention, et qu'il commence d'exister en dehors de l'intention de l'agent. En effet :

1° Lorsque le résultat d'une action diffère de celui qui était dans l'intention de l'agent, ou qui était voulu par lui, il est évidemment en dehors de cette intention. Or, le mal diffère certainement du bien (1) que l'agent recherche uniquement. Donc le mal arrive en dehors de toute intention.

2° Si l'effet et l'action sont défectueux en quelque chose, c'est par suite d'un défaut existant dans les principes d'action : par exemple, la corruption du sperme produit un monstre, et la courbure de la jambe rend un homme boiteux. Or, l'agent fait son action parce qu'il est doué d'une vertu active, et non parce que cette vertu lui fait défaut, et lorsqu'il agit, c'est pour une fin. Donc cette fin qu'il s'efforce d'atteindre est en rapport avec la vertu active. Donc le résultat qui ne correspond qu'au défaut de cette vertu n'est pas compris dans l'intention de l'agent. Or, c'est en cela que consiste le mal. Donc le mal arrive sans aucune intention.

3° Le mouvement du mobile et l'action du moteur qui l'imprime ont un terme commun. Or, le mobile tend essentiellement vers le bien, et s'il aboutit au mal, c'est par accident et sans intention. Nous en avons une preuve principalement dans la production et la destruction des êtres. Tant que la matière existe sous une forme, elle est en puissance pour recevoir une autre forme et pour être privée de celle qu'elle possède : ainsi, lorsque sa forme est celle de l'air, elle est en puissance revêtue de la forme du feu et privée de celle de l'air, et c'est à ces deux choses réunies que se termine le changement survenu

(1) Puisque le bien et le mal sont deux contraires qui s'excluent mutuellement.

---

præter intentionem in rebus, et incipit præter intentionem agentium.

1° Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione, sive intentum ab agente, manifestum est præter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum præter intentionem eveniens.

2° Item, Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis : sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur. Secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti. Quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit præter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum præter intentionem.

3° Adhuc, Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum, ad malum autem per accidens et præter intentionem ; quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet ; materia enim quum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et

dans la matière : à la forme du feu, parce que le feu est produit ; à la privation de la forme de l'air, puisque l'air est détruit. Quant à la tendance et à l'appétit [naturel] de la matière, leur terme n'est pas la privation, mais la forme ; car la matière ne se porte pas vers l'impossible, et il est impossible qu'elle n'existe que dans un état de privation, tandis qu'au contraire elle peut exister sous une forme. Donc, si elle arrive à être privée de quelque chose, ce résultat est étranger à sa tendance. Or, elle subit une privation, lorsqu'en obtenant la forme qu'elle recherche, elle perd nécessairement, par cela même, une autre forme. Donc le changement qui affecte la matière, dans la production et la destruction des êtres, tend essentiellement à la réalisation d'une forme, et la privation qui s'ensuit est en dehors de toute tendance. Il en est de même pour tous les mouvements [ou changements], et par conséquent, toutes les fois qu'un changement a lieu, quelque chose est produit et quelque chose est détruit : par exemple, lorsqu'un objet blanc devient noir, la couleur blanche périt et la noire naît à sa place. Le bien consiste en ce que la matière se trouve perfectionnée par la forme et la puissance par son acte propre, et le mal, en ce qu'elle est privée de l'acte qui lui convient. Donc tout mobile s'efforce, durant son mouvement, de parvenir au bien, et s'il aboutit au mal, c'est sans aucune tendance de sa part. Donc, puisque l'agent et le moteur recherchent uniquement le bien, le mal arrive en dehors de l'intention de l'agent.

4° L'intention succède à l'appréhension, dans les êtres qui agissent

---

privationem formæ jam habitæ : sicut quum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formæ aeris, et ad utrumque transmutatio materiæ terminatur simul ; ad formam quidem ignis, secundum quod generatur ignis ; ad privationem autem formæ aeris, secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiæ est ad privationem, sed ad formam ; non enim tendit ad impossibile ; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse ; esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem, est præter intentionem. Terminatur autem ad eam in quantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formæ de necessitate consequitur. Transmutatio ergo materiæ in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam ; privatio vero consequitur præter intentionem. Et similiter oportet esse in omnibus motibus ; et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid : sicut quum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam et potentia per actum proprium ; malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur, tendit in suo motu pervenire ad bonum ; pervenit autem ad malum præter intentionem. Igitur quum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit præter intentionem agentis.

4° Amplius, In agentibus per intellectum et æstimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem ; in illud enim

par leur intelligence et d'après une appréciation quelconque (2); car cette intention a pour terme une chose qui paraît être une fin. Lors donc que l'objet atteint par l'agent n'appartient pas à l'espèce qu'il s'est représentée, ce résultat n'était pas dans son intention. Si quelqu'un, par exemple, voulant manger du miel, prend, par erreur, du fiel au lieu de miel, ce sera sans intention. Or, toutes les fois que l'agent agit par son intelligence, il recherche tel objet parce qu'il le considère comme un bien, ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 3]. Donc si cet objet n'est pas un bien, mais un mal, il n'est pas compris dans son intention. Donc, en agissant par son intelligence, un être n'a jamais l'intention de faire le mal (3). Donc, puisque l'être qui agit par son intelligence et celui qui fait naturellement son action tendent tous deux vers le bien, le mal ne peut résulter de l'intention d'aucun agent, et s'il arrive, c'est en dehors de toute intention.

Saint Denys, professant la même doctrine, dit que le mal n'est ni dans l'intention, ni dans la volonté (4).

(2) C'est-à-dire rationnelle ou naturelle. L'appréciation rationnelle appartient exclusivement aux êtres intelligents; l'appréciation naturelle ou *l'instinct* est propre aux brutes.

(3) Il faut observer qu'il ne s'agit pas ici du bien et du mal absolus, mais du bien et du mal relatifs. Il est vrai qu'un être raisonnable peut abuser de son intelligence pour faire une chose essentiellement mauvaise; mais dès lors qu'il se détermine à agir, c'est que, trompé sur la nature de cette action, il la considère comme un bien pour lui; et lors même qu'il en aperçoit clairement la malice, il pense en retirer quelque avantage supérieur au mal qu'il va commettre. Au reste, le mal n'étant qu'une négation, il ne peut, considéré comme tel, devenir l'objet d'un désir et le terme d'une intention.

(4) Malo status tribuendus est per accidens et propter aliud, et non ex proprio principio; ut cum dum fit, rectum quidem esse videatur, quia boni gratia fit, revera autem rectum non sit, quandoquidem id bonum opinemur quod bonum non est. Ostensum est aliud esse quod expetitur et aliud quod agitur. Malum itaque deflectit a via præter intentionem, præter naturam, præter causam, præter principium, præter finem, extra terminum, extra voluntatem, extra substantiam. Malum ergo privatio est, et defectus, et infirmitas (*De divin. nomin.* c. 4).

tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquod quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem; sicut si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit præter intentionem. Sed omne agens per intellectum intendit aliquid, secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. 3) patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit præter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum, nisi præter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et [agenti] per naturam, malum non consequitur ex intentione alicujus agentis, nisi præter intentionem.

Hinc est quod Dionysius dicit (*De divin. nomin.*, c. 4), quod malum est præter intentionem, et voluntatem.

CHAPITRE V.

Objections dirigées contre la vérité précédemment démontrée.

Plusieurs raisons paraissent contredire le sentiment qui vient d'être exposé :

1° Tout ce qui arrive sans intention de la part de l'agent est fortuit, vient du hasard et ne se présente que dans des cas peu nombreux. Or, le mal n'est pas quelque chose de fortuit, il ne vient pas du hasard et ne se rencontre pas seulement dans un petit nombre de cas, mais partout, ou du moins le plus souvent; car, dans l'ordre naturel, il n'y a pas de production sans destruction; et de même, l'action qui procède de la volonté est presque toujours défectueuse, puisque, selon la remarque d'Aristote, il est aussi difficile d'agir suivant toute l'étendue de la faculté que de trouver le centre d'un cercle (1). Donc le mal ne peut arriver sans intention.

2° Le Philosophe enseigne expressément que la malice consiste dans le volontaire, et la preuve qu'il en donne, c'est que celui qui commet une injustice le fait volontairement (2). Or, on ne peut prétendre, sans

(1) Virtutem eam quæ moralis appellatur, medium seu mediocritatem esse, satis esse demonstratum arbitror. Quocirca etiam difficile atque operosum est virtute esse præditum. Magni enim negotii est in unaquaque re medium consequi; ut circuli punctum medium reperire non cujuslibet, sed scientis atque intelligentis hominis est. Itemque irasci, et pecuniam donare, et sumptum facere, cujuslibet hominis est et facile; irasc vero et pecuniam donare, cui, et quantum, et quo tempore, et cujus rei causa, et quomodo irascendum ac donandum est, neque cujuslibet hominis, neque facile est (Arist. *Ethic.* II, 9).

(2) Quoniam finis sub voluntatem cadit, de iis autem quæ ad voluntatem pertinent, et consultari, et consilium capi potest, consequens est ut quæ in eis vertuntur actiones,

---

CAPUT V.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quædam quæ huic sententiæ adversari videntur :

1° Quod enim accidit præter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper, vel in pluribus; in naturalibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, quum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles in secundo Ethicorum (c. 9). Non igitur videtur malum esse proveniens præter intentionem.

2° Item, Aristoteles in tertio Ethicorum (c. 7) expresse dicit quod malitia est voluntarium, et probat per hoc, quod aliquis operatur injusta voluntarie. Irrationabile autem est, operantem voluntarie injusta, non velle injustum esse, et voluntarie stuprantem, non velle incontinentem esse; et

déraisonner, que celui qui commet volontairement une injustice ne veut pas être injuste, et qu'en outrageant la pudeur, il ne veut pas manquer à la continence ; et si les législateurs punissent les méchants, c'est qu'ils les considèrent comme faisant volontairement le mal. Donc on ne peut admettre que le mal arrive indépendamment de la volonté ou de l'intention.

3° Il y a pour tout changement naturel une fin que la nature s'efforce d'atteindre. Or, la corruption d'un être est un changement naturel, aussi bien que sa production. Donc la nature recherche sa fin, qui est une privation, c'est-à-dire un mal, de même qu'elle recherche la force et le bien, qui constituent la fin de la production.

CHAPITRE VI.

Réponse aux objections qui précèdent.

Pour résoudre plus clairement les objections qui viennent d'être proposées, il faut observer qu'on peut envisager le mal à un double point de vue, savoir, dans une substance et dans son action.

et consilio consentaneæ sint, et sponte obeantur. At functiones et munera virtutum in his vertuntur. Itaque virtus in nostra est potestate. Similiter et vitium ; quas enim res agere in nobis situm est, easdem non agere possumus ; et quas non agere in nobis situm est, earumdem quoque agendarum potestas nostra est. Itaque si quid agere, quod honestum est, in nobis situm est, non agere quoque, cum id non agere turpe sit, in nobis erit situm ; et si non agere, quod non agere honestum sit, in nostra potestate est, agere quoque quod actu turpe sit, in nobis erit situm. Quod si honesta et turpia agere nostri arbitrii est, similiterque non agere (hoc autem erat bonos et malos esse), nostri quoque arbitrii erit profecto ut probi et improbi simus (Arist. *Ethic.* III, c. 7).

---

per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum præter voluntatem vel intentionem esse.

3° Præterea, Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur ejus, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura, sicut etiam forma et bonum, quæ sunt generationis finis.

CAPUT VI.

Solutio rationum præmissarum.

Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest, vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius.

Malum quidem in substantia aliqua est, ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere ; si enim homo non ha-

Le mal, considéré dans une substance, consiste en ce qu'elle manque d'une chose qu'elle est apte à recevoir et qu'elle doit posséder en vertu de sa nature. En effet, ce n'est pas un mal pour l'homme de ne pas avoir des ailes, puisque cela ne lui est point naturel. De même ce n'est pas un mal pour lui de ne pas avoir des cheveux blonds; car, bien que sa nature les admette, ils ne lui sont nullement nécessaires. Cependant ce serait un mal que l'homme fût privé de mains, parce que ces membres lui sont naturels et qu'il ne saurait être parfait sans eux; mais il n'en est pas ainsi de l'oiseau. Or, on entend par privation, en prenant ce mot dans son sens propre et rigoureux, l'absence d'une chose qui est naturelle et nécessaire à un être. Donc la privation ainsi définie constitue le mal. — La matière étant en puissance pour toutes les formes, sa nature lui permet de les recevoir toutes. Aucune cependant ne lui est due, puisqu'elle peut être parfaitement en acte indépendamment de telle ou telle forme déterminée. Pourtant chaque forme particulière est nécessaire à l'un des êtres qui sont composés de matière : ainsi, l'eau ne peut être de l'eau, si elle n'a pas la forme propre à ce liquide; le feu ne saurait exister sans la forme du feu. La privation d'une forme de ce genre n'est donc pas, pour la matière, un mal naturel; mais par rapport à l'être auquel s'applique cette forme, c'est un mal [individuel ou relatif] : par exemple, la privation de la forme du feu est un mal pour le feu. Comme la privation, aussi bien que l'habitude et la forme, n'existe qu'autant qu'elle est dans un sujet, si l'on considère la privation comme un mal, seulement en ce qui concerne le sujet, ce sera un mal absolu, tandis que considérée sous un autre point de vue [plus général], elle ne sera pas un mal absolu, mais relatif. — Donc c'est un mal absolu pour l'homme d'être

---

bet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia etsi natus est habere, non tamen est ei debitum ut habeantur : est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus; quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. — Materia autem, quum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere; nulla tamen est ei debita, quum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu : quælibet tamen earum est debita alicui eorum, quæ ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua, nisi habeat formam aquæ; nec potest esse ignis, nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formæ, comparata ad materiam, non est malum naturæ; sed comparata ad id cujus est forma, est malum ejus, sicut privatio formæ ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formæ non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem erit malum alicujus, et non simpliciter. — Ho-

privé d'une main; mais que la matière soit privée de la forme de l'air, ce n'est pas un mal absolu, mais le mal propre de l'air.

Quant à la privation de l'ordre ou de la proportion convenable dans l'action, c'est en cela que consiste le mal de l'action. Et parce que toute action doit être faite dans un certain ordre et soumise à une certaine proportion, une telle privation est nécessairement un mal absolu.

1° Ceci posé, on doit se rappeler que tout ce qui arrive en dehors de l'intention de l'agent n'est pas nécessairement fortuit ou accidentel, ainsi qu'on l'affirme dans la première objection. Si l'effet produit sans intention résulte toujours ou souvent de celui qui est directement recherché, il n'est ni fortuit ni accidentel. Par exemple, un homme boit du vin en vue du plaisir qu'il y trouve : si cette boisson l'enivre toujours ou fréquemment, l'ivresse ne sera ni fortuite ni accidentelle; au contraire, elle serait un simple accident si elle n'arrivait que rarement. Donc, quoique le mal de la corruption [ou destruction] naturelle survienne sans aucune intention du principe générateur, il résulte cependant constamment de son action; car une forme ne se réalise jamais qu'à l'exclusion d'une autre. C'est pourquoi cette destruction n'est pas un accident qui ne se présente que rarement, bien que dans certains cas la privation n'ait pas le caractère du mal absolu, mais d'un mal particulier, comme nous venons de le remarquer. — Si la privation est telle, que le sujet produit soit dépourvu d'une chose nécessaire, ce qui a lieu pour les monstres, ce mal est absolu et accidentel; car un pareil effet n'est pas une conséquence nécessaire de la fin voulue, mais il la contrarie, puisque l'agent cherche à perfectionner son œuvre.

---

minem igitur privari manu, est malum simpliciter; materiam autem privari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris.

Privatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione, est malum actionis; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum exsistat.

1°. His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est præter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est præter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper, vel sicut frequenter, non eveniet fortuito, vel casualiter; sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper vel frequenter, non erit fortuitum, nec casuale : esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, et si sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper; nam semper formæ unius est adjuncta privatio alterius; unde corruptio non evenit casualiter, neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicujus, ut dictum est (supra). — Si autem sit talis privatio quæ privat id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut quum nascun-

Le mal de l'action a pour cause, dans les agents naturels, un défaut de la vertu active. Si donc la vertu de l'agent est défectueuse, ce mal est, à la vérité, étranger à sa tendance, mais il n'est pas pour cela accidentel; car il résulte nécessairement de l'action, puisque la vertu active d'un tel agent est toujours ou très souvent défectueuse. Le mal sera accidentel, au contraire, si l'agent n'est que rarement sujet à ce défaut.

Lorsque l'agent est doué de volonté, il dirige son intention vers un bien particulier, si l'action doit s'ensuivre; car les universaux n'ont pas la puissance motrice, mais cette puissance appartient aux individus qui sont en possession de l'acte (1). Si donc le bien voulu entraîne toujours ou fréquemment, dans l'ordre rationnel, la privation d'un autre bien, le mal moral n'est pas un accident, mais il se retrouve constamment ou dans un très grand nombre de cas. On peut apporter en preuve l'exemple d'un homme qui recherche pour eux-mêmes les plaisirs charnels, lorsque ces plaisirs sont accompagnés du désordre de l'adultère; alors le mal de l'adultère n'est pas un accident. Le mal serait accidentel, si la faute commise par suite de l'action voulue n'était qu'une exception, ainsi qu'il arrive à celui qui tue un homme en cherchant seulement à frapper un oiseau. — Si le plus souvent on recherche ces biens dont l'obtention entraîne, dans l'ordre rationnel, la privation d'un autre bien, cela vient de ce que la plupart des hommes vivent par les sens, parce que les choses sensibles sont plus à notre

(1) Les universaux, qui ne sont que des abstractions, affectent seulement l'intelligence, dont les opérations sont purement spéculatives. La volonté, qui est une faculté essentiellement pratique, ne peut avoir pour objets que des êtres actuels ou réellement existants, c'est-à-dire des individus.

---

tur partus monstruosi; hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans, quum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activæ; unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur præter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem, quum tale agens, vel semper, vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem.

In agentibus autem voluntariis, intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio; nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat conjunctam privationem boni secundum rationem, vel semper, vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper, vel frequenter, sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adjuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit sequeretur aliquod peccatum, ut in paucioribus, sicut quum quis projiciens ad avem interficit hominem. — Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat, ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures

portée et plus capables de nous faire agir à l'égard des individus qui sont le terme de l'opération ; et le plus souvent la raison nous fait voir que l'acquisition de ces biens a pour conséquence la privation d'un autre bien.

2° Il est donc évident, ainsi qu'il est dit dans le second argument, que, tout en arrivant sans intention, le mal n'en est pas moins volontaire, quoiqu'il ne soit pas voulu directement, mais par accident. En effet, le terme de l'intention est la fin dernière voulue pour elle-même ; mais la volonté s'étend aussi à tout ce qui est voulu pour une autre chose, lors même que cet objet ne serait point voulu absolument [ou pour lui-même] : par exemple, le navigateur qui, pour échapper au danger, jette ses marchandises à la mer, ne cherche pas à les perdre, mais à se sauver ; et cette perte, il ne la veut pas absolument, mais comme un moyen de salut. Il en est de même de celui qui, pour acquérir un bien sensible, a la volonté de faire une action désordonnée, sans rechercher positivement le désordre de l'action et sans le vouloir absolument, mais à raison de la fin. Dans ce cas, la malice et le péché sont volontaires aussi bien que le sacrifice des marchandises jetées à la mer.

3° Nous voyons par là même comment il faut répondre à la troisième objection. Le changement appelé destruction n'a jamais lieu sans être suivi du changement qui consiste dans la production d'un être, et par conséquent, la fin de la destruction est inséparable de la fin de la production. Donc la nature ne s'efforce pas d'atteindre la fin de la destruction séparément de la fin de la production, mais elle agit pour les atteindre toutes deux ensemble. Ainsi, l'intention absolue de la nature a pour objet, non pas la non-existence de l'eau, mais l'exis-

---

vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio ; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

2° Ex quo patet quod licet malum præter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult ; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet : sicut qui projicit merces in mare, causa salutis, non intendit projectionem mercium, sed salutem, projectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc ; et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut projectio mercium in mari.

3° Eodem autem modo patet solutio ad tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis ; et per consequens, nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque ; non enim est de intentione naturæ

tence de l'air, dont la production entraîne la destruction de l'eau. Donc la nature recherche pour elle-même l'existence de l'air, et la non-existence de l'eau seulement parce qu'elle en est la conséquence (2). Donc la privation n'est pas par elle-même, mais accidentellement, une fin naturelle, et la forme est par elle-même cette fin.

Il est donc maintenant clairement démontré que le mal absolu, tel qu'il existe dans les monstres, est en dehors de toute tendance dans les œuvres de la nature, et qu'elle ne fait pas le mal particulier [ou relatif] pour lui-même, mais par accident.

CHAPITRE VII.

Le mal n'est pas une nature particulière.

Il est évident, d'après tout ce qui précède, que nulle essence n'est mauvaise en soi. En effet :

1° Le mal est simplement la privation d'une chose qu'un être est apte à recevoir et doit posséder [ch. 6]; car toujours on a entendu le mot *mal* en ce sens. Or, la privation ne constitue pas une essence,

(2) On comprend assez qu'il ne s'agit ici que d'une portion de la matière qui peut exister alternativement sous la forme de l'air et sous celle de l'eau, et non de la totalité de ces substances. C'est un principe général que la transition d'une espèce à une autre espèce ne peut s'effectuer sans qu'une forme soit substituée à une autre forme dans la matière.

---

absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo exsistente non est aqua : hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se ; hoc vero quod est non esse aquam, non intendit, nisi in quantum est conjunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentæ, sed secundum accidens; formæ vero secundum se.

Patet ergo ex præmissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est præter intentionem in operibus naturæ, sicut partus monstruosi; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

CAPUT VII.

Quod malum non est aliqua natura.

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

1° Malum enim, ut dictum est [c. 6], nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est et debet habere ; sic enim apud omnes est usus hujus nominis *malum*. Privatio

mais c'est une négation dans une substance. Donc le mal ne fait pas partie des êtres comme essence.

2° Chaque chose possède l'*être* en vertu de son essence. Or, par là même qu'elle a l'*être*, une chose est en possession d'un bien; car si le bien est ce que tous les êtres recherchent (1), l'*être* même [*esse*] est nécessairement un bien, puisque tout aspire à exister. Donc chacun des êtres est bon parce qu'il a une essence. Or, le bien et le mal sont opposés entre eux. Donc le mal n'est pas tel parce qu'il a une essence. Donc nulle essence n'est mauvaise.

3° Toute chose est un agent ou un fait. Or, le mal ne peut être un agent, parce qu'un agent, quel qu'il soit, n'agit qu'autant qu'il est en acte et parfait [dans son genre]. Le mal ne peut pas davantage être un fait; car le terme de toute production est la forme et le bien (2). Donc aucun être n'est mauvais dans son essence.

4° Il n'est point d'être qui recherche son contraire; car chacun désire ce qui lui ressemble et lui convient. Or, tous les êtres font leurs actions en vue du bien [ch. 3]. Donc aucun d'eux, considéré comme être, n'est mauvais.

5° Il n'y a point d'essence qui ne soit naturelle à un être; car si elle est comprise dans le genre de la substance, elle est la nature même de cet être, et si elle est, au contraire, dans le genre de l'accident, elle a nécessairement sa cause dans les principes constitutifs de quelque substance. Par conséquent, elle sera naturelle à cette substance, bien qu'elle ne le soit pas pour une autre. Par exemple, la chaleur est na-

(1) Voyez la note 2 du ch. 3, p. 325.
(2) Dont le mal est la négation.

---

autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

2° Adhuc, Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet esse, habet aliquod bonum; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, quum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est, quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

3° Amplius, Omnis res vel est agens, vel est facta. Malum autem non potest esse agens, quia quidquid agit, agit in quantum est actu exsistens et perfectum; et similiter non potest esse factum; nam cujuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res secundum suam essentiam est mala.

4° Item, Nihil tendit ad suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo, intendit bonum, ut ostensum est (c. 3). Nullum igitur ens, in quantum hujusmodi, est malum.

5° Adhuc, Omnis essentia est alicui rei naturalis; si enim est in genere substantiæ, est ipsa natura rei; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiæ causetur; et sic illi sub-

turelle au feu, quoique destructive de la nature de l'eau. Or, une chose mauvaise en soi ne saurait entrer dans la nature d'un être, puisque le mal consiste dans la privation d'une chose naturelle et nécessaire. Donc le mal, qui est la privation d'une chose naturelle, ne peut devenir lui-même naturel à un être. D'où il suit que tout ce qui est naturellement dans un être est un bien pour lui, et un mal, au contraire, s'il en est dépourvu. Donc aucune essence n'est mauvaise en soi.

6° Tout ce qui a une essence est une forme, ou bien est revêtu d'une forme; car c'est la forme qui place chacun des êtres dans son genre et dans son espèce. Or, la forme, en sa qualité de forme, est un bien, puisqu'elle est tout ensemble un principe d'action, la fin que l'agent cherche constamment à atteindre, et aussi l'acte qui rend parfait chaque être revêtu d'une forme. Donc tout ce qui a une essence est bon par cela même. Donc l'essence du mal est nulle.

7° Les deux grandes divisions de l'être sont l'acte et la puissance. Or, l'acte, en tant que tel, est un bien, parce que rien n'est parfait qu'en raison de l'existence actuelle. La puissance est aussi un bien sous quelque rapport; car elle tend à arriver à l'acte, ainsi qu'on le remarque dans tout changement. Elle est également proportionnée à l'acte : il n'y a aucune contrariété entre eux; mais ils sont dans le même genre, et la privation n'est pour elle qu'un accident. Donc tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, est bon, comme être. Donc le mal n'a pas d'essence.

8° Nous avons prouvé [liv. II, ch. 6] que l'*être*, sous quelque forme

---

stantiæ erit naturalis, licet forte alteri substantiæ non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquæ. Quod autem est secundum se malum non potest esse alicui naturale; de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei. Malum igitur quum sit ejus quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale; unde quidquid naturaliter inest alicui, est ei bonum, et malum, si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

6° Amplius, Quidquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma, aut habet formam aliquam; per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, in quantum hujusmodi, habet rationem bonitatis, quum sit principium actionis, et finis quem intendit omne faciens, et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quidquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum hujusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

7° Item, Ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, in quantum hujusmodi, bonum est, quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est; tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet, et etiam est actui proportionata, non ei contraria, et est in eodem genere cum actu, et privatio non competit ei, nisi per accidens. Omne igitur

qu'il existe, vient de Dieu. Or, il est démontré que Dieu est la perfection de la bonté [liv. I, ch. 40 et 41]. Donc, puisqu'un effet qui a le bien pour cause ne peut être un mal, il répugne qu'un être, en sa qualité d'être, soit mauvais.

Cette vérité est exprimée dans la Sainte-Écriture par ces paroles : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* [Gen., I, 31]. *Tout ce qu'il a fait est bon dans son temps* [Ecclés., III, 11]. *Toute créature de Dieu est bonne* [I Tim., IV, 4].

Saint Denys dit aussi que le mal n'existe pas [par lui-même], et qu'il n'est pas dans les êtres qui ont l'existence à l'état d'accident, comme sont le blanc et le noir (3).

En prouvant cette proposition, nous avons réfuté l'erreur des Manichéens, qui prétendent que certaines choses sont mauvaises en vertu même de leur nature (4).

(3) Malum quia ens penitus non est, exsistit tantum ut privatio majoris boni; nam quod bono prorsus privatum est, id nusquam ullo pacto fuit, vel est, vel erit, vel esse potest. Malum non est in rebus ; nam si res omnes sint ex bono, omnibus insit bonum, omniaque contineat, malum utique vel non erit in rebus, vel in bono erit. Atqui in bono non erit ; neque enim in igne frigus est (*De divin. nomin.* c. 4).

(4) Le système des Manichéens repose sur ce principe, que Dieu étant essentiellement bon, le mal répugne en lui et ne peut, par conséquent, venir de lui. Ils en concluaient que le mal tire son origine d'un principe distinct de Dieu et essentiellement mauvais, qui ne peut produire que des choses mauvaises par nature. Il suffit, pour comprendre combien cette erreur est absurde, de considérer que le mal est toujours le contraire et la négation d'un bien ; d'où il suit que c'est une simple privation et qu'il ne peut avoir aucune entité. — Le Manichéisme a trouvé un défenseur dans la personne de Bayle, qui, pour faire partager aux autres son scepticisme, semble avoir pris à tâche de fortifier les arguments de l'erreur et d'affaiblir les preuves de la vérité. Du reste, il n'apporte en faveur de la doctrine des deux principes aucune raison nouvelle. Il ne fait que reproduire les raisonnements anciens cent fois réfutés, surtout par saint Augustin, le grand adversaire des partisans de Manès.

---

quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

8° Amplius, Probatum est (l. II, c. 6) quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem (l. I, c. 40 et 41) ostendimus. Quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, in quantum est ens, esse malum. Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; et erant valde bona* (Gen., I, 31). Et : *Cuncta fecit bona in tempore suo* (Eccles., III, 11). Et : *Omnis creatura Dei bona* (1 Tim., IV, 4).

Et Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4) quod malum non est exsistens (scilicet per se), nec aliquid in exsistentibus quasi accidens, sicut albedo, vel nigredo.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquas res, secundum suas naturas, malas esse.

CHAPITRE VIII.

Objections contre la dernière conclusion.

Il semble que l'on peut opposer quelques arguments à la conclusion qui vient d'être tirée.

1° Un être appartient à telle espèce en vertu de la différence spécifique qui lui est propre. Or, le mal est une différence spécifique pour certains genres, tels que les habitudes et les actes moraux; car, par là même qu'une vertu est, à raison de son espèce, une bonne habitude, le vice opposé est une habitude mauvaise, également à raison de son espèce; et il en est de même des actes qui ont pour principes les vertus et les vices. Donc le mal détermine l'espèce de certains êtres. Donc il est une essence particulière et il entre dans la nature de ces êtres.

2° Chacun des termes contraires est une nature spéciale; car si rien ne réalisait l'un des contraires, la privation ou la négation serait absolue. Or, nous regardons comme contraires le bien et le mal. Donc le mal est une nature particulière.

3° Aristote met le bien et le mal au nombre des genres contraires (1). Or, tout genre a une essence propre et une nature particulière; car il

(1) Bono malum adversatur necessario, idque ex inductione rerum singularum intelligi potest : ut bonæ valetudini, morbus adversatur; justitiæ, injustitia; fortitudini, ignavia, et cætera ejusdem generis. Malo vero alias bonum, alias malum contrarium est. Nam parum et nimium quæ sunt in malis, inter se sunt contraria; similiterque mediocritas, quæ utrique contrario nomine opponitur, in bonis est. Atque id quidem in paucis perspici licet, in compluribus semper malo bonum adversatur... Postremo omnia contraria quæ diximus adversa, vel in eodem genere, vel in contrariis generibus sunt, vel

---

CAPUT VIII.

Rationes contra præmissam conclusionem.

Videtur autem quibusdam rationibus prædictæ sententiæ posse obviari.

1° Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus; sicut enim virtus, secundum suam speciem, est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus, secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus; est igitur aliqua essentia, et aliquibus rebus naturalis.

2° Præterea, Utrumque contrariorum est natura quædam; si enim nihil poneret alterum contrariorum esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

3° Item, Bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele (in Consequentiis Categoriarum, c. 1). Cujuslibet autem generis est essentia et natura aliqua;

n'y a ni espèces ni différences dans le non-être, et, par conséquent, ce qui n'est pas ne peut former un genre. Donc le mal est une essence et une nature particulière.

4° Tout agent est un être. Or, le mal agit comme mal, puisqu'il s'oppose au bien et le détruit. Donc le mal, en tant que mal, est un être.

5° Partout où l'on aperçoit le plus et le moins, doivent se trouver certaines choses coordonnées entre elles; car la négation et la privation ne sont pas susceptibles de plus et de moins. Or, tel mal est pire que tel autre. Il paraît donc nécessaire que le mal soit une certaine chose.

6° Les deux termes de *chose* et d'*être* sont équivalents. Or, le mal est dans le monde. Donc il est une certaine chose et une nature spéciale.

CHAPITRE IX.

Réponse aux objections précédentes.

Il n'est pas difficile de résoudre les difficultés qu'on nous oppose.

1° Il est dit, dans le premier argument, que le mal et le bien con-

ipsa sunt genera necessario. Nam et candor ac atror in eodem genere, quia eorum genus color est, sunt; et justitia et injustitia in generibus contrariis, illius enim virtus genus est, hujus vitium; et bonum et malum non sunt illius generis, sed ipsa sunt genera aliquorum (*Consequentia Categoriarum*, c. 1, *De contrariis*). — Aristote prévient,

---

nam non entis non sunt species neque differentiæ; et ita quod non est, non potest esse genus. Malum est igitur aliqua essentia et natura.

4° Adhuc, Omne quod agit est res aliqua. Malum autem agit in quantum malum; repugnat enim bono, et corrumpit ipsum. Malum igitur, in quantum malum, est res aliqua.

5o Amplius, In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquæ habentes ordinem; negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero pejus. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

6° Præterea, Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

CAPUT IX.

Responsio ad prædictas objectiones.

Has autem rationes non difficile est solvere.

1° Malum enim et bonum in moralibus

stituent des différences spécifiques dans les choses morales, parce que ces choses dépendent de la volonté; et il est vrai que le volontaire seul compose le genre moral. Or, la volonté a pour objet la fin et le bien. D'où il suit que le principe spécifique des choses morales est la fin, de même que celui des actions naturelles est la forme du principe actif: par exemple, c'est le calorique qui spécifie l'échauffement. Donc, puisque le bien et le mal signifient, le premier, l'ordre qui conduit à la fin, et le second, la négation de cet ordre, le bien et le mal constituent nécessairement les premières différences dans la morale. Or, tout genre distinct doit avoir une première mesure unique, et la mesure [ou règle] de l'ordre moral, c'est la raison. C'est donc d'après la fin indiquée par la raison qu'on devra déclarer bonnes ou mauvaises certaines choses au point de vue moral. Donc, lorsque, dans l'ordre moral, l'espèce d'une chose se trouve déterminée par une fin que la raison approuve, nous la considérons comme bonne dans son espèce; et si, au contraire, une fin opposée à celle que la raison indique spécifie la chose, nous jugeons qu'elle appartient à une espèce mauvaise. Quoique cette dernière fin détruise celle qui est conforme à la raison, elle est cependant un bien sous quelque rapport: tels sont la délectation des sens et tout ce qui offre un caractère analogue. Il y a donc en cela un bien pour certains animaux, et aussi pour l'homme, si la raison en règle l'usage; et il arrive que ce qui devient un mal pour un être est un bien pour un autre. Par conséquent, le mal, considéré

dans ce même chapitre, l'objection qu'on veut appuyer de son autorité. Il s'exprime ainsi: — « Deinde adversorum si alterum sit in rerum natura, non est necesse esse alterum, quandoquidem si omnes valentes sint, bona valetudo erit, morbus non erit... Jam si Socratem valere et Socratem ægrum esse contraria sunt, non possunt autem simul ambo eidem inesse, certe si alterum sit, stare alterum nullo modo necesse est. »

---

specificæ differentiæ ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent; secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primæ differentiæ sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum; finis autem ille etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona, et homini etiam, quum sunt secundum rationem moderata, et contingit quod est malum uni esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit

comme différence dans le genre des choses morales, ne suppose rien d'essentiellement mauvais, mais seulement une chose bonne en elle-même, qui devient un mal pour l'homme, en ce qu'elle le prive de son bien propre, qui consiste dans l'ordre fixé par la raison.

2° Il est évident par là que la contrariété existe entre le bien et le mal, considérés comme compris dans le genre des choses morales, mais non absolument, ainsi qu'on l'affirme dans la seconde objection; car le mal, en sa qualité de mal, n'est que la privation du bien.

3° On peut entendre dans le même sens cette proposition, qui sert de base au troisième argument, que le mal et le bien, en tant qu'ils sont dans l'ordre moral, sont deux genres renfermant des choses contraires. En effet, toutes les fois qu'il y a contrariété dans l'ordre moral, ou les deux contraires sont mauvais, comme la prodigalité et l'avarice, ou bien l'un est bon et l'autre mauvais, comme la libéralité et l'avarice. Donc le mal moral est un genre et une différence, non parce qu'il est la négation d'un bien jugé tel par la raison et qui lui fait donner le nom de mal, mais d'après la nature d'une action ou d'une habitude qui aboutit à une fin opposée à celle que la raison approuve. Par exemple, un homme aveugle est un individu de l'espèce humaine, non parce qu'il est aveugle, mais parce qu'il est tel homme. De même, un être sans raison est une différence du genre animal, non parce qu'il est privé de raison, mais en vertu de telle nature à laquelle est attachée cette privation. Il est même permis de penser qu'Aristote, en qualifiant de genres le mal et le bien, n'exprime pas son opinion personnelle, puisqu'il ne les met pas au nombre des dix premiers genres, qui tous renferment quelque contrariété,

---

secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

2° Ex quo etiam patet, quod malum et bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur, non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat; sed malum privatio est boni, in quantum est malum.

3° Eodem etiam modo potest accipi dictum quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum; ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium, vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas, vel unum bonum, et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex naturâ actionis, vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo cæcus est hominis individuum, non in quantum est cæcus, sed in quantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis, non propter privationem rationis, sed ratione talis naturæ, ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, quum inter prima decem genera, in quorum quolibet invenitur ali-

mais qu'il reproduit simplement le sentiment de Pythagore. Selon ce philosophe, le bien et le mal sont les genres principaux et les premiers principes, et chacun d'eux renferme dix principes contraires. Dans le bien sont compris : le fini, le nombre pair, l'unité, la droite, le masculin, l'immobile, la ligne droite, la lumière, le carré et, en dernier lieu, le bien. Le mal est ainsi composé : l'infini, le nombre impair, le pluriel, la gauche, le féminin, le mobile, la ligne courbe, les ténèbres, la figure à côtés inégaux, et enfin le mal (1). C'est ainsi qu'il lui arrive souvent, dans ses divers traités sur la logique, d'emprunter à d'autres philosophes des opinions qui passaient alors pour probables.

Il y a cependant en cela quelque chose de vrai; car il ne peut se faire qu'une chose admise comme plausible soit fausse de tous points. Dans tous les cas, l'un des deux contraires est parfait, et l'autre est défectueux et, pour ainsi dire, mélangé de privation : ainsi, le blanc et le chaud sont parfaits; le froid et le noir sont imparfaits, et on les énonce comme étant affectés de quelque privation. Donc, puisque la défectuosité et la privation sont comprises dans le mal et que la per-

(1) Qui appellati sunt Pythagorici primi mathematicis operam dederunt, illa præponebant et in eis nutriti, eorum principia entium quoque cunctorum esse putarunt principia... Quoniam denarius perfectus esse videatur, totamque numerorum naturam comprehendere, ideo et ea quæ in cœlo feruntur decem esse aiunt. Quum vero decem solummodo sint quæ manifeste apparent, decimam oppositam terram faciunt... Apparent etenim etiam isti numerum existimare principium esse, ut materiam exsistentibus et ut passiones ac habitus; numeri autem elementa par et impar, quorum alterum finitum, alterum infinitum; unum vero ex ambobus his esse; par etenim et impar esse; numerum autem ex uno; numeros vero, ut dictum est, totum cœlum. Horum autem alii decem aiunt inter se coordinata esse principia : finitum, infinitum; impar, par; unum, plura; dextrum, sinistrum; masculinum, fœmininum; quiescens, motum; rectum, curvum; lumen, tenebras; bonum, malum; quadratum, longius altero latere (Arist. *Metaphys.* I, c. 5). — Saint Thomas, en citant Aristote, met le nombre pair dans la catégorie du bien et le nombre impair dans celle du mal. On trouve le contraire dans le texte du Philosophe. — Themistius, qui a beaucoup étudié Aristote, en reproduisant le même passage, substitue au bien et au mal l'intelligence ou la connaissance, νοῦς, et l'opinion, δόξα, comme étant deux genres contraires.

---

qua contrarietas, ea non connumeret, sed secundum opinionem Pythagoræ, qui posuit bonum et malum esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria. Sub bono quidem : finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, et ultimo bonum. Sub malo autem : infinitum, impar, plurale, sinistrum, fœmininum, motum, curvum, tenebræ, altera parte longius, et ultimo malum. Sic autem et in pluribus librorum logicalium locis utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus.

Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem ; nam impossibile est quod probabiliter dicitur secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum et alterum diminutum, quasi privationem quamdam habens admixtam ; sicut album et calidum sunt perfecta, fri-

fection et l'entité complète appartiennent au bien, deux choses ne peuvent être contraires, à moins que l'une ne prenne place dans la catégorie du bien et l'autre dans celle du mal, et, en ce sens, on peut dire que le bien et le mal sont les deux genres qui renferment tous les contraires.

4° On voit également par là en quoi le mal répugne au bien, ce qui a donné lieu à la quatrième objection. Lorsque à côté de la forme et de la fin, qui ont le caractère du bien et qui sont des principes réels d'action, se trouve la privation d'une forme et d'une fin contraires, on attribue à la privation et au mal l'action déterminée par la nature de la forme et de la fin, mais c'est par accident; car la privation, considérée comme telle, ne peut être un principe d'action. Saint Denys a donc raison de dire que le mal ne s'oppose au bien que par la vertu du bien, et que par lui-même il est impuissant et faible, parce qu'il n'est le principe d'aucune action (2). Non-seulement le mal corrompt [ou détruit] le bien, en ce qu'il agit en vertu du bien, ainsi qu'il vient d'être dit, mais cette corruption est formelle et essentielle : par exemple, la cécité détruit la vue, parce qu'elle est la destruction même de la vue ; et nous avons quelque chose d'analogue dans la blancheur qui colore une muraille, parce qu'elle est la couleur de cette muraille.

5° Une chose est plus ou moins mauvaise, en proportion de la distance qui la sépare du bien. En effet, la privation devient plus ou

(2) Malum est sterile, iners, imbecillum, quomodo ergo malum possit aliquid? Permixtione boni; quod enim boni prorsus expers est, neque est quidquam, neque quidquam potest. Etenim si bonum est id quod est, et appetendum, et validum, et efficax, quomodo quidquam possit id quod bono contrarium est, quum et essentia careat, et voluntate, et potentia, et actione (*De divin. nomin.*, c. 4)?

---

gidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia ergo omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni, semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere; et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videtur.

4° Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formæ et fini, quæ habent rationem boni et sunt agendi vera principia, est adjuncta privatio contrariæ formæ et finis contrarii; actio quæ sequitur ex tali forma et tali fine attribuitur privationi et malo, per accidens quidem; nam privatio, secundum quod hujusmodi, non est alicujus actionis principium. Propter quod bene dicit Dionysius (*De divin. Nom.*, c. 4) quod malum non pugnat contra bonum, nisi virtute boni; secundum se vero est impotens et infirmum, quasi nullius actionis principium. Malum vero corrumpere dicitur bonum, non solum agendo virtute boni, sicut expositum est, sed formaliter secundum se; sicut dicitur cæcitas corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color.

5° Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum per recessum a bono. Sic

moins considérable, de la même manière que l'inégalité et la dissemblance ; car la chose la plus inégale est à une grande distance du bien, et la plus dissemblante est celle qui s'éloigne davantage de la ressemblance. C'est pourquoi on regarde comme plus mauvais l'être qui est plus privé de bien, ou, ce qui revient au même, celui qui en est plus éloigné ; car la privation ne s'accroît pas de la même manière que l'égalité et la forme, c'est-à-dire comme ayant une essence, ainsi qu'on l'affirme dans le cinquième argument, mais son accroissement résulte de l'intensité de la cause. Par exemple, l'air est d'autant plus obscur que les obstacles qui interceptent les rayons lumineux sont plus nombreux ; car alors il est plus éloigné de participer à la lumière.

6° En disant que le mal existe dans le monde, on n'entend pas, comme le fait la sixième objection, qu'il a une essence, ou bien qu'il est une certaine chose ; mais on veut faire comprendre que telle chose est mauvaise par le mal, de même qu'en parlant de la cécité et de toute privation, on dit que tel animal est aveugle par l'effet de la cécité. Le Philosophe donne au mot *être* deux sens différents (3). Il signifie d'abord l'essence de la chose, et se divise en dix prédicaments [ou catégories] ; et lorsqu'on l'envisage sous ce rapport, la privation ne

(3) Ens dicitur aliud secundum accidens, aliud per se. Secundum accidens, quidem, ut justum musicum esse dicimus, ei hominem musicum, ac musicum hominem similiter dicentes... Hoc etenim hoc esse dicere, significat hoc huic accidere... Quæ igitur secundum accidens esse dicuntur, ita dicuntur, aut quoniam eidem enti ambo insunt, aut illi enti inest ; aut quoniam ipsum inest, cui inest, de quo ipsum prædicatur. Per se vero esse dicuntur quæcumque significant rædicationis figuras. Quoties enim dicuntur, toties ipsum esse significant. Cum ergo eorum quæ prædicantur, quædam ipsum quid est significent, quædam quale, quædam quantum, quædam ad aliquid, quædam facere aut pati, quædam ubi, quædam quando, horum cuique idem ipsum esse significat... Item ipsum *esse* et ipsum *est* significat quod verum est ; ipsum vero *non-esse*, quod non verum, sed falsum (Arist. *Metaphys.* v, c. 7).

---

enim quæ privationem important intenduntur et remittuntur, sicut inæquale et dissimile ; dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distans, et similiter dissimilius, magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans ; privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut æqualitates et formæ, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causæ privantis ; sicut aer tanto tenebrosior est, quanto plura fuerint interposita obstacula lucis ; sic enim longius a lucis participatione distat.

6° Dicitur etiam malum esse in mundo non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quædam exsistat, ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione, quia dicitur, quod res aliqua mala est ipso malo ; sicut cæcitas et quælibet privatio esse dicitur, quia animal cæcitate est cæcum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus docet (Metaphys. v, c. 7). Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem prædicamenta ; et sic nulla pri-

eut s'appeler un être. Il exprime encore la vérité prise dans le sens composé ; et alors on donne au mal et à la privation la dénomination d'être, en considérant qu'une chose se trouve privée d'un attribut par l'effet de la privation.

CHAPITRE X.

Le bien est la cause du mal.

De tout ce que nous avons prouvé jusqu'ici, nous concluons que le mal n'a pas d'autre cause que le bien. En effet :

1° S'il est vrai, d'abord, qu'un mal est la cause d'un autre mal, et ensuite que le mal n'agit que par la vertu du bien [ch. 9], le bien est nécessairement la cause première du mal.

2° Ce qui n'existe pas ne peut être une cause. Donc toute cause est nécessairement un être. Or, le mal n'est pas un être [ch. 7 et 9]. Donc le mal ne saurait être cause de quoi que ce soit. Donc, si le mal vient d'une cause, cette cause est le bien.

3° Tout ce qui est la cause propre et essentielle d'une chose tend à produire l'effet qui lui convient. Donc, en admettant que le mal soit par lui-même la cause de quelque chose, il tendrait à réaliser son effet propre, c'est-à-dire le mal. Or, cette conséquence est fausse ; car nous

---

vatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis ; et sic malum et privatio dicitur ens, in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

CAPUT X.

Quod causa mali est bonum.

Ex præmissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

1° Si enim alicujus mali est causa malum, malum autem non agit nisi virtute boni, ut probatum est (c. 9), oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

2° Adhuc, Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c. 7 et 9). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

3° Item, Quidquid est proprie et per se alicujus causa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum esset per se alicujus causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum, nam ostensum est (c. 3), quod omne agens intendit

avons prouvé [ch. 3] que l'agent recherche toujours le bien. Donc le mal n'est cause de rien par lui-même, mais seulement par accident. Or, toute cause accidentelle rentre dans la cause essentielle; et le bien seul est une cause de cette nature. Donc le bien est la cause du mal.

4° Toute cause est une matière, une forme, un agent, ou une fin. Or, le mal ne peut être ni une matière ni une forme; car nous avons vu [ch. 7] que l'être en puissance est un bien, de même que l'être en acte. Le mal ne peut pas non plus être un agent, puisque nul agent n'agit qu'autant qu'il est en acte et possède une forme. Il ne peut pas davantage être une fin, parce qu'il arrive sans aucune intention [ch. 4]. Si donc le mal à une cause, elle n'est autre que le bien. — Or, comme le bien et le mal sont opposés entre eux, et que rien ne peut être la cause de son contraire autrement que par accident, ainsi que le froid, par exemple, produit la chaleur (1), il s'ensuit que le bien ne peut être la cause active du mal, sinon par accident.

Dans l'ordre naturel, cet accident provient tantôt de l'agent et tantôt de l'effet.

Il a son principe dans l'agent, lorsque la vertu nécessaire lui fait défaut, de telle sorte que son action est défectueuse et l'effet reste incomplet : par exemple, si les organes de la digestion ont peu d'énergie, les aliments ne sont qu'imparfaitement élaborés, et les sucs qu'ils contiennent ne sont pas digérés; ce qui est un mal naturel. Or, il arrive quelquefois que l'agent, considéré comme tel, voit diminuer sa

(1) Contraria specie differunt et non unum sunt... Contraria mutuo se corrumpunt, sibique fiunt impedimento (Arist. *Phys.* VIII, 8).

---

bonum. Malum igitur, per se non est causa alicujus, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; solum autem bonum potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

4° Præterea, Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia, neque forma; ostensum est enim supra (c. 7) quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, quum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, quum sit præter intentionem, ut probatum est (c. 4). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.—Quum autem bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non potest esse causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in octavo Physicorum (c. 8), sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali, nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut quum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens, ut quum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus; quæ sunt quædam mala naturæ. Accidit autem agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; non

vertu active; car il n'agit pas parce que cette vertu lui fait défaut, mais parce qu'il en possède une partie, puisque s'il en était complétement privé il demeurerait dans une inaction absolue. Donc, pour ce qui concerne l'agent, la cause du mal est accidentelle, en ce que sa vertu active est défectueuse. C'est pour cette raison que l'on dit que le mal n'a pas de cause efficiente, mais une cause défectueuse, puisqu'il n'est produit par une cause active qu'autant que la vertu de cette cause est diminuée, et ce n'est pas là ce qui la rend efficiente. Il faut faire le même raisonnement, si le défaut qui affecte l'action et l'effet qui en résulte provient d'un défaut inhérent à l'instrument ou à toute autre chose dont l'agent a besoin pour réaliser son action, si, par exemple, la vertu motrice de l'homme le rend boiteux, par suite de la déviation d'une jambe; car l'agent se sert pour agir de deux choses : de la vertu active et de l'instrument.

Le bien devient une cause accidentelle du mal, en ce qui concerne l'effet, soit à raison de la matière dont se compose cet effet, soit à raison de sa forme. — Si la matière n'est pas disposée comme il convient pour recevoir l'impression de l'agent, l'effet est nécessairement défectueux; c'est ainsi que la naissance des monstres est la conséquence d'une organisation vicieuse de la matière. On ne doit pas considérer l'agent comme entaché d'un défaut, parce qu'il ne fait pas arriver à l'acte parfait une matière mal disposée; car la vertu de l'agent naturel est mesurée sur le mode spécial de sa nature, et, s'il ne va pas au-delà, il n'en faudra pas conclure que sa vertu est incomplète, mais seulement si sa vertu active ne s'étend pas aussi loin que l'exigerait sa nature. — Le mal survient accidentellement à raison de la forme

---

enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente, nisi in quantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cujuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis; sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiæ curvitatem; utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. — Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut quum monstruosi partus sequuntur propter materiæ indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum; unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ naturæ, quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitæ per naturam. — Ex parte autem formæ effectus per accidens malum incidit, in quan-

de l'effet, parce que la réalisation de telle forme entraîne nécessairement la privation d'une autre forme; c'est pourquoi rien ne peut être produit sans qu'une autre chose soit détruite (2). Mais, comme on le voit par ce qui précède, ce mal n'est pas le mal de l'effet que l'agent avait en vue, et il tombe sur un autre.

Il est donc évident que le bien n'est que la cause accidentelle du mal dans l'ordre naturel.

Il en est de même pour les choses artificielles; car l'art s'attache dans ses œuvres à imiter la nature, et tous les deux sont sujets à des défauts analogues.

En passant à l'ordre moral, on voit que le principe du vice moral n'est point dans le défaut de vertu, puisque le défaut de vertu fait disparaître complétement ce vice, ou du moins l'atténue; car la faiblesse ne mérite pas les châtiments réservés au péché, mais elle est plutôt digne de miséricorde et de pardon, et le vice moral doit être volontaire et non nécessaire. Cependant, en examinant attentivement cette question, on trouve que l'ordre moral ressemble au précédent sous un rapport et en diffère sous un autre. La différence consiste en ce que le vice moral n'est que dans l'action, et non dans l'effet produit; car les vertus morales n'ont pas pour terme un fait [extérieur], mais elles sont simplement actives, tandis que les arts ont pour but la réa-

(2) Cela est vrai, puisque toute production n'est qu'un changement ou une organisation nouvelle de la matière élémentaire. Cette matière demeure, mais elle revêt une forme différente. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de la création, qui ne suppose aucune matière préexistante. Au commencement, Dieu a tout tiré du néant; par conséquent, il n'y a pas eu alors de changement proprement dit. La formation du corps de l'homme est un changement d'état d'une certaine portion de la matière, ou la substitution d'une forme à une autre forme; et il en est ainsi de toute génération; mais la formation de son âme n'est pas un changement, parce que cette substance arrive à l'existence par voie de création, et non par voie de génération.

tum formæ alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formæ; unde simul cum generatione unius rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in præcedentibus patet, sed alterius.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono.

Eodem autem modo et in artificialibus accidit; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem non ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium, quum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur pœnam quæ culpæ debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc quod vitium morale in sola actione consideretur, non autem in aliquo effectu producto; nam virtutes morales non sunt factivæ, sed activæ, artes autem factivæ sunt; et ideo dictum est, quod in eis similiter

lisation d'un fait. C'est pourquoi nous avons dit que les défectuosités surviennent d'une manière analogue dans les produits des arts et dans ceux de la nature. Le mal moral ne découle donc pas de la matière ou de la forme de l'effet, mais uniquement de l'agent.

Il y a dans toute action morale quatre principes actifs coordonnés ensemble. La vertu qui réalise l'action ou la force motrice est du nombre; c'est elle qui donne aux membres le mouvement nécessaire pour l'exécution des ordres de la volonté. Cette force est donc mue elle-même par la volonté, qui est un principe distinct. La volonté est déterminée par le jugement que porte sur l'objet cette faculté de l'âme qui appréhende les choses, en prononçant qu'il est bon ou mauvais; car le bien et le mal sont les deux objets de la volonté, qui s'attache à l'un et s'éloigne de l'autre. Enfin, la faculté appréhensive est mue par l'objet même qu'elle appréhende. — Le premier principe actif des actions morales est dans l'objet appréhendé; le second est la faculté appréhensive; le troisième est la volonté, et le quatrième est la force motrice qui exécute les ordres de la volonté. L'acte de la vertu exécutrice suppose donc d'avance le bien ou le mal moral; car ces actes extérieurs n'ont un caractère moral qu'autant qu'ils sont volontaires. Si donc l'acte de la volonté est bon, l'acte extérieur sera bon. Il sera mauvais, au contraire, si le premier est mauvais; car il n'y a aucune malice morale dans l'acte extérieur qui reste défectueux par suite d'un défaut indépendant de la volonté : par exemple, le défaut de boiter n'est pas un vice moral, mais un vice naturel. Donc un défaut inhérent à la vertu exécutrice supprime totalement, ou du moins diminue le vice moral. Quant à l'acte par lequel l'objet meut la faculté ap-

---

peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente.

In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus exsecutiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis; unde hæc vis a voluntate movetur, quæ est aliud principium ; voluntas vero movetur a judicio virtutis apprehensivæ, quæ judicat hoc esse bonum vel malum; quæ sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. — Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa ; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva quæ exsequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exsequentis jam præsupponit bonum morale vel malum ; non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur, malus autem, si ille sit malus ; nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. Hujusmodi igitur virtutis exsequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat, vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem im-

préhensive, il est exempt de tout vice moral. Par exemple, c'est en suivant l'ordre naturel que l'objet visible impressionne la vue, et il en est de même de tout objet en général, relativement à la puissance passive. Il n'y a pas non plus de vice moral dans l'acte de la faculté appréhensive considéré en lui-même, puisque le défaut qui l'affecte empêche ou affaiblit le vice moral, aussi bien que peut le faire le défaut de la vertu exécutrice; car la faiblesse et l'ignorance sont des causes qui excusent du péché, ou du moins lui ôtent de sa gravité. Donc la raison nous démontre que le vice [ou désordre] moral réside premièrement et principalement dans le seul acte de la volonté, puisque l'acte n'est moral que parce qu'il est volontaire. Donc c'est dans l'acte de la volonté qu'il faut aller chercher la racine et l'origine du péché moral.

Une difficulté cependant se présente ici. Comme l'acte n'est défectueux que par suite d'un défaut inhérent au principe actif, on doit nécessairement reconnaître dans la volonté un défaut qui précède la faute morale; et s'il est naturel, la volonté n'en est jamais exempte. Donc il y aura toujours une faute morale dans les actes de la volonté; et les actes émanant des vertus démontrent la fausseté de cette conséquence. Si, au contraire, ce défaut est volontaire, il est par là même une faute morale; nous avons encore à en rechercher la cause, et nous raisonnerons ainsi jusqu'à l'infini. Il faut donc admettre que le défaut qui existe tout d'abord dans la volonté n'est pas naturel, afin de ne pas être amené à conclure que la volonté pèche dans tous ses actes. Il n'est pas non plus accidentel et fortuit; car s'il avait ce caractère, jamais nous ne commettrions une faute morale, puisque ce qui est acci-

---

munis est a vitio moris; movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivæ virtutis, in se consideratus, morali vitio caret, quum ejus defectus vitium morale vel excuset, vel minuat, sicut et defectus exsequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum, vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius. In actu igitur voluntatis quærenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Quum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet præintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale; qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhæret voluntati. Semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit; quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit, et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate præexsistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque etiam casualis et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt

dental arrive sans préméditation et en dehors de toute prévision. Nous concluons donc que ce défaut est volontaire, sans le considérer pour cela comme une faute morale, pour éviter la nécessité de remonter jusqu'à l'infini.

Comment cela peut-il se faire? C'est ce que nous allons examiner. La perfection qui convient à la vertu de tout principe actif dépend d'un autre principe actif supérieur; car le second agent agit par la vertu de l'agent premier. Donc, tant que le second agent reste subordonné à l'agent premier, son action n'est entachée d'aucun défaut; mais elle devient défectueuse, s'il s'écarte de cette subordination: nous en avons une preuve dans l'instrument qui cesse de recevoir l'impulsion de l'agent. Ainsi que nous l'avons dit, pour que l'action arrive à revêtir un caractère de moralité, la volonté est précédée de deux principes, savoir de la faculté appréhensive et de l'objet appréhendé par elle et qui est une fin. Mais parce que chaque mobile a un moteur d'une nature particulière, toute vertu appréhensive n'est pas le moteur qui convient indifféremment à tout appétit, mais tel appétit relève de telle vertu. Donc, de même que le propre moteur de l'appétit sensitif est la vertu appréhensive qui réside dans les sens, ainsi le propre moteur de la volonté est la raison elle-même.

Il est encore à considérer que la raison étant capable de s'attacher à plusieurs biens et à plusieurs fins, de chacun desquels elle est la fin propre, le bien indéfini ne pourra pas être son objet, sa fin et son propre moteur, mais tel bien déterminé. Lors donc que la volonté se porte à agir, parce qu'elle est ébranlée par l'appréhension de la raison qui lui présente le bien qui lui convient, l'action est faite dans l'ordre

---

impræmeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale, ne cogamur in infinitum procedere.

Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Quum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti; sicut patet in instrumento, quum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem præcedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Quum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quælibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus hæc, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, quum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Quum igitur voluntas tendit in actum mota ab apprehensione rationis repræsentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actionem prorumpit, ad apprehensionem [vis] apprehensivæ sensualis, vel ipsius ra-

voulu. Si, au contraire, la volonté agit avec précipitation aussitôt que la faculté appréhensive des sens a saisi un objet, ou bien que la raison elle-même lui offre un bien autre que celui qui lui convient, cette action de la volonté est viciée par une faute morale. Il y a donc dans la volonté, antérieurement au péché d'action, un défaut de subordination à la raison et de rapport avec la fin propre. Ce défaut de subordination à la raison existe, par exemple, lorsque, l'un des sens se trouvant subitement affecté d'un objet, la volonté se porte vers un bien qui consiste dans la délectation sensible. Il y a défaut de rapport avec la fin voulue, lorsque la raison est conduite dans ses investigations vers un faux bien, ou vers une chose qui n'est pas un bien actuellement ou dans telles conditions, et que cependant la volonté la recherche comme si elle était son bien propre. Ce défaut d'ordre est volontaire; car la volonté a la faculté de vouloir et de ne vouloir pas, et il dépend également d'elle que la raison examine actuellement une chose ou qu'elle cesse de le faire, et aussi qu'elle s'arrête de préférence sur tel ou tel objet. Cependant ce défaut ne constitue pas le mal moral; car si la raison ne considère rien ou s'arrête à un bien quelconque, il n'y a pas en cela de péché, jusqu'à ce que la volonté se détermine pour une fin qui ne lui convient pas. Donc, dans l'ordre moral, aussi bien que dans l'ordre naturel, le bien n'est la cause du mal que par accident.

---

tionis aliquod aliud bonum repræsentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Præcedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem : ad rationem quidem, sicut quum ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc, vel hoc modo bonum; et tamen voluntas in illud tendit, quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam est voluntatis actus. Sic igitur, tam in moralibus, quam in naturalibus, patet quod malum a bono non causatur, nisi per accidens.

CHAPITRE XI.

Tout mal a pour fondement un bien.

Ce qui précède nous aidera à prouver que tout mal a pour fondement un bien. En effet :

1° Le mal ne saurait exister par lui-même, puisqu'il est dépourvu d'essence [ch. 7]. Donc il est nécessairement dans un sujet. Or, par là même qu'il est une substance, tout sujet est un bien [ch. 7]. Donc tout mal repose sur un bien.

2° Le mal est une privation [ch. 6]. Or, la privation et la forme qui fait défaut affectent le même sujet, et le sujet de la forme est un être en puissance par rapport à cette forme, et, par conséquent, un bien, puisque la puissance et l'acte sont compris dans le même genre. Donc la privation, qui est un mal, existe dans un bien, qui est en quelque sorte son sujet.

3° On considère une chose comme mauvaise parce qu'elle est nuisible, et elle ne peut nuire qu'au bien ; car nuire au mal c'est un bien, puisque la destruction du mal est une chose bonne. Or, le mal ne nuit au bien, d'une manière formelle, qu'autant qu'il est dans le bien : par exemple, la cécité est nuisible à l'homme, parce qu'elle est dans l'homme. Donc le mal réside dans un bien.

4° Le mal n'a pas d'autre cause que le bien, et cette cause n'est

---

CAPUT XI.

Quod malum in aliquo bono fundatur.

Ex præmissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

1° Malum enim non potest esse per se exsistens, quum non sit essentiam habens, ut supra (c. 7) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, quum sit substantia quædam, bonum quoddam est, ut ex præmissis (c. 7) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

2° Adhuc, Malum privatio quædam est, ut ex præmissis (c. 6) patet. Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt; subjectum autem formæ est ens in potentia ad formam, quod bonum est; nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo, sicut in subjecto.

3° Amplius, Ex hoc dicitur aliquid malum quia nocet, non autem nisi quia nocet bono; nocere enim malo bonum est, quum corruptio mali sit bona. Non autem noceret formaliter loquendo bono, nisi esset in bono; sic enim cæcitas hominis nocet, in quantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

4° Item, Malum non causatur nisi a bono et per accidens tantum (c. 10). Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper

qu'accidentelle [ch. 10]. Or, tout ce qui existe par accident rentre dans ce qui existe essentiellement. Donc le mal produit, qui est un effet accidentel du bien, est toujours uni à quelque bien dont la cause est le bien essentiel; de telle sorte que ce bien est le fondement du mal, puisque l'être essentiel est le principe de l'être accidentel.

Parce que le bien est l'opposé du mal et que rien ne peut devenir le sujet de son contraire, par la raison qu'ils s'excluent mutuellement, il semble tout d'abord qu'on se contredit en faisant du bien le sujet du mal.

La contradiction disparaît si l'on examine avec soin cette vérité. On se représente ordinairement le bien comme un être, puisque l'être, en cette qualité, est un bien [ch. 7]. Or, il ne répugne nullement que le non-être se trouve dans l'être comme dans son sujet; car toute privation est un non-être, et pourtant elle a pour sujet une substance qui est un être. Le non-être n'est cependant pas dans l'être qui lui est opposé comme dans son sujet. Ainsi, la cécité n'est pas un non-être universel, mais tel non-être qui a pour effet la privation de la vue. Donc ce n'est pas la vue, mais l'animal qui est son sujet. Le mal ne réside pas non plus, comme dans son sujet, dans le bien qui lui est opposé, parce que ce bien est détruit par ce mal; mais il est dans un autre bien. C'est ainsi qu'on trouve le mal moral dans un bien naturel, et le mal naturel, qui consiste dans la privation de la forme, a pour sujet la matière, qui est un bien, au même titre que l'être en puissance.

---

cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum ejus; nam quod est per accidens fundatur super id quod est per se.

Sed quum bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non possit esse alterius subjectum, sed expellat ipsum, videtur alicui primo aspectu esse inconveniens, si bonum subjectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens, quum omne ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, ut probatum est (c. 7). Non est autem inconveniens ut non-ens sit in ente, sicut in subjecto; privatio enim quælibet est non-ens, et tamen subjectum ejus est substantia, quæ est ens aliquod. Non tamen non-ens est in ente sibi opposito, sicut in subjecto; cæcitas enim non est non-ens universale, sed non-ens hoc, quo scilicet tollitur visus; non est igitur in visu sicut in subjecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subjecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur, sed in aliquo alio bono, sicut malum moris est in bono naturæ; malum autem naturæ, quod est privatio formæ, est in materia, quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia.

CHAPITRE XII.

Le mal ne détruit pas complétement le bien.

Il résulte de tout ce que nous avons dit jusqu'ici que le mal, à quelque degré d'intensité qu'il arrive, ne peut jamais absorber entièrement le bien.

La raison qu'on en peut donner, c'est que l'existence du mal étant supposée, le sujet du mal doit exister avec lui. Or, le sujet du mal est le bien. Donc le bien persévère toujours.

Cependant, comme l'intensité du mal s'accroît à l'infini et que le bien s'affaiblit en proportion, selon toute apparence, le mal doit diminuer le bien aussi à l'infini. Or, le bien qui est susceptible de se voir diminuer par le mal est nécessairement fini, puisqu'il y a incompatibilité entre le bien infini et le mal [liv. I, ch. 39]. Donc il peut arriver, dans certains cas, que le mal fasse disparaître complétement le bien; car si l'on retranche indéfiniment quelque chose d'un être fini, il arrivera certainement un instant où il sera épuisé.

On ne peut pas répondre, comme l'ont fait quelques-uns, qu'en répétant indéfiniment les soustractions, de telle manière que la suivante soit faite dans la même proportion que la précédente, on ne parviendra pas à épuiser le bien, ainsi que cela se voit dans les quantités continues. Si, par exemple, d'une ligne de deux coudées vous ôtez la moitié, et ensuite la moitié de ce qui reste, en continuant de la

---

CAPUT XII.

Quod malum non totaliter consumit bonum.

Patet autem ex prædictis quod quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere.

Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.

Sed quum contingat malum in infinitum intendi, semper autem per intensionem mali minuatur bonum, videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum; nam infinitum bonum non est capax mali, ut ostensum est [l. I, c. 39]. Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum; nam si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eamdem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit. Nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit. Sed tamen in hoc divisionis processu semper posterius

sorte jusqu'à l'infini, il y aura toujours quelque chose à diviser. Cependant, à mesure que l'on poussera cette division, la quantité soustraite en dernier lieu sera de moins en moins considérable; car la moitié retranchée d'abord du tout est plus étendue, à raison de la quantité absolue, que la moitié de la moitié, quoique la proportion soit la même. Mais on ne peut appliquer la même règle lorsqu'il s'agit de l'affaiblissement que le mal fait subir au bien. Plus le bien est diminué par l'accroissement du mal, et plus il est faible; et, par conséquent, un second mal le diminuera davantage encore, et le mal qui suivra sera égal ou même supérieur au premier. C'est pourquoi on ne peut pas dire que la quantité enlevée par le mal sur le bien sera toujours moindre que la précédente, sans que la proportion varie.

Il faut donc ainsi résoudre cette difficulté. Nous avons prouvé que le mal détruit absolument le bien, auquel il est directement opposé; et c'est ce que fait la cécité pour la vue. Or, il doit nécessairement rester au moins le bien qui sert de sujet au mal et qui, en sa qualité de sujet, est dans les conditions requises pour l'existence du bien, puisqu'il est en puissance pour recevoir un bien actuel dont la réalisation est empêchée par le mal. Moins donc sa puissance sera complète relativement à ce bien, et moins il sera lui-même un bien. Or, la puissance que possède le sujet de recevoir sa forme se trouve affaiblie, non-seulement par la soustraction d'une partie du sujet, soustraction qui consiste en ce qu'on lui enlève une portion de sa puissance, mais aussi parce que cette puissance rencontre dans un acte contraire un obstacle qui l'empêche d'en venir à l'acte [ou à la possession actuelle] de la forme : ainsi, le sujet est d'autant moins

---

subtractum oportet esse minus secundum quantitatem; dimidium enim totius quod prius subtrahebatur majus est, secundum quantitatem absolutam, quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione, qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere; nam quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius, et sic per secundum malum magis diminui poterit; rursusque malum sequens contingit esse æquale, vel majus priore; unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

Est igitur dicendum : Ex præmissis enim manifestum est quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut cæcitas visum. Oportet autem quod remaneat bonum, quod est mali subjectum; quod quidem in quantum subjectum est, habet rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni, quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicujus partis subjecti, per hoc quod aliqua pars potentiæ subtrahatur, sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum, ne in actum formæ exire possit; sicut subjectum tanto est minus potentia frigidum, quantum in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per ma-

froid en puissance que la chaleur [en acte] acquiert en lui une intensité plus grande. Le bien est donc plus tôt affaibli par le mal, lorsqu'il est en contact avec son contraire, que si l'on en retranche quelque chose.

La même observation s'applique également à ce que nous avons déjà dit du mal. Nous avons montré que le mal arrive sans aucune intention de la part de l'agent, parce que celui-ci recherche toujours un bien dont la possession a pour effet de détruire un autre bien opposé. Donc, à mesure que s'augmente ce bien, qui entraîne avec lui un mal, indépendamment de l'intention de l'agent, la puissance de posséder le bien opposé s'affaiblit; et c'est en ce sens que le mal diminue le bien. Dans l'ordre naturel, cette diminution du bien par le mal ne peut donc progresser à l'infini; car toutes les formes naturelles et les vertus actives qui les accompagnent sont limitées, et toujours elles arrivent à un terme qu'il leur est impossible de dépasser. Donc, ni la forme contraire, ni la puissance active de l'agent opposé, ne peuvent s'accroître jusqu'à l'infini, de telle sorte que le mal diminue indéfiniment le bien.

Dans l'ordre moral, cet affaiblissement du bien ne cesse jamais d'être possible, parce que les actes de l'intelligence et de la volonté ne sont pas limités; car l'intelligence peut exercer jusqu'à l'infini son opération propre, et c'est pour cette raison que dans les sciences mathématiques on considère comme infinies les espèces des nombres et des figures (1). La volonté peut également vouloir sans fin. Celui qui

(1) Ici, comme dans tout le reste du chapitre, on doit donner à l'*infini* le même sens qu'à l'*indéfini*, qui est seulement un infini relatif; car l'infini absolu ne convient qu'à Dieu.

lum magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo.

Quod etiam convenit his, quæ dicta sunt de malo; diximus enim quod malum incidit præter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis; et sic magis per malum dicitur diminui bonum. Hæc igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere; nam formæ naturales et virtutes omnes terminatæ sunt, et perveniunt ad aliquem terminum, ultra quem porrigi non possunt. Non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere; nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent; potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere; unde mathematicæ numerorum species et figurarum infinitæ dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit; qui enim vult furtum committere, potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos

veut commettre un vol a la faculté de vouloir une seconde fois pour réitérer son action, et de poursuivre ainsi indéfiniment. Plus la volonté se porte fréquemment vers des fins désordonnées, et plus il lui est difficile d'y renoncer pour s'attacher, comme elle le doit, à sa fin propre; et nous en avons une preuve dans ceux qui contractent l'habitude du vice en s'accoutumant à des actes coupables. Le mal moral est donc capable de diminuer indéfiniment le bien qui consiste dans une aptitude naturelle; cependant ce bien ne sera jamais détruit complétement, mais il restera attaché à l'être naturel tant qu'il continuera d'exister.

CHAPITRE XIII.

Le mal vient en quelque manière d'une cause.

Nous pouvons tirer des principes précédemment établis cette conséquence, que, bien qu'il n'existe pas de cause essentielle du mal, tout mal, cependant, vient d'une cause accidentelle. En effet :

1° Par là même que quelque chose existe dans un être comme dans un sujet, cette chose a nécessairement une cause; car elle ne peut provenir que des principes constitutifs du sujet ou d'une cause extrinsèque. Or, le mal réside dans le bien comme dans son sujet [ch. 11]. Donc il doit avoir une cause.

2° L'être qui se trouve en puissance pour deux états opposés ne peut

---

tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem; quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest; nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

CAPUT XIII.

Quod malum habet aliquo modo causam.

Ex prædictis autem ostendi potest quod etsi malum non habeat causam per se, cujuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

1° Quidquid enim est in aliquo ut in subjecto, oportet quod habeat aliquam causam; causatur enim vel ex subjecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto, ut ostensum est (c. 11). Oportet ergo quod malum habeat causam.

2° Item, Quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicujus eorum, nisi per aliquam causam; nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio ejus quod quis

être mis actuellement dans l'un de ces états que par une cause ; car aucune puissance ne passe d'elle-même à l'acte. Or, le mal est la privation d'un attribut qu'un être peut naturellement et doit posséder ; et c'est cette privation qui nous fait considérer une chose comme mauvaise. Donc le mal existe dans un sujet qui est en puissance pour lui et pour son contraire. Donc il a nécessairement une cause.

3° Un être ne peut recevoir que d'une cause distincte de lui tout ce qui s'attache à lui sans que sa nature l'exige, et rien ne se sépare d'un être auquel la nature l'associe, qu'autant qu'un obstacle extérieur empêche leur union : une pierre, par exemple, ne s'élève pas en haut si personne ne la lance, et l'eau ne s'échauffe que lorsqu'elle est exposée à une source de chaleur. Or, dans tous les cas, le mal est opposé à la nature de l'être qui en est affecté, puisqu'il consiste dans la privation d'une chose que cet être peut et doit naturellement avoir. Donc le mal a toujours une cause, qu'elle soit essentielle ou accidentelle.

4° Tout mal est une conséquence d'un bien : par exemple, la production d'un être entraîne la destruction d'un autre être. Or, il n'existe aucun bien indépendant d'une cause distincte du premier bien qui repousse absolument le mal [liv. I, ch. 39]. Donc tout mal vient d'une cause, dont il procède accidentellement.

---

natus est et debet habere; ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse. Est igitur malum in subjecto, quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

3° Adhuc, Quidquid inest alicui præter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa; omnia enim in his quæ sunt sibi naturalia permanent, nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum, nisi ab aliquo projiciente, nec aqua calefit, nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest præter naturam ejus cui inest, quum sit privatio ejus quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam, vel per se, vel per accidens.

4° Amplius, Omne malum consequitur ad aliquod bonum; sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam præter primum bonum, in quo non est aliquod malum ostensum est [l. I, c. 39]. Omne igitur malum habet aliquam causam, ad quam sequitur per accidens.

CHAPITRE XIV.

Le mal est une cause accidentelle.

Quoique le mal ne soit pas une cause essentielle, il devient cependant une cause par accident, ainsi que le prouvent avec évidence les mêmes raisons. En effet :

1° Si un être est la cause essentielle d'un autre être, tout ce qui survient dans le premier par accident est accidentellement cause du second : par exemple, la blancheur inhérente à l'architecte est la cause accidentelle de la maison qu'il construit (1). Or, le mal n'existe que dans un bien [ch. 11], et tout bien est en quelque manière la cause d'un autre bien : ainsi la matière est en quelque sorte la cause de la forme; réciproquement la forme est sous quelque rapport la cause de la matière, et il en faut dire autant de l'agent et de la fin (2). D'où il suit qu'on ne peut s'appuyer sur ce principe, que chaque bien est la

(1) Il faut observer ici que la cause accidentelle, en considérant l'accident comme inhérent à la cause, ne concourt nullement à la réalisation de l'effet. Ainsi, si l'individu qui construit une maison est blanc, la blancheur, qui devient par accident cause de la construction, ne fait rien à l'édifice. On lui donne le nom de cause accidentelle, parce que le sujet dont elle est un accident, et qui reçoit d'elle une qualification, est la cause réelle. On peut dire, en effet, que ce qui est blanc édifie cette maison, parce que c'est le sujet de la blancheur qui en est le constructeur. De même, on donne au mal la dénomination de cause accidentelle, non parce qu'il contribue à rendre bon l'effet produit, mais parce que l'agent a telle qualité mauvaise qui permet de dire (en l'envisageant comme affecté de ce mal) que le mal agit (François de Sylv. *Comment.*).

(2) La matière est cause de la forme, parce que la forme ne peut exister sans sujet ; la forme est cause de la matière, puisque c'est elle qui donne à la matière son existence actuelle; car nulle substance ne peut être dépourvue de forme sans être anéantie. L'agent a pour cause la fin qu'il cherche à atteindre, en vertu de ce principe, que tout agent agit pour une fin, et que l'être qui ne vise pas à une fin reste nécessairement inactif; l'agent est à son tour cause de la fin ; car la fin n'est pas telle par elle-même, mais seulement à raison de la tendance de l'agent dont elle est le terme.

CAPUT XIV.

Quod malum est causa per accidens.

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

1° Si enim aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei est causa illius per accidens; sicut album quod accidit ædificatori, est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono (c. 11); bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa; materia enim est quodammodo causa formæ, et quodammodo e converso, et similiter est de agente et fine; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diver-

cause d'un autre bien, pour prolonger jusqu'à l'infini la série des causes et des effets, parce que les causes et les effets s'enchaînent sans fin, selon qu'ils appartiennent à diverses espèces de causes (3). Donc le mal est une cause accidentelle.

2° Le mal est une privation [ch. 6]. Or, dans les choses sujettes au changement, la privation devient accidentellement un principe, de même que la matière et la forme sont des principes essentiels (4). Donc le mal est la cause d'une chose par accident.

3° Le défaut qui est dans la cause rend l'effet défectueux. Or, le défaut de la cause est un mal. Ce mal ne peut être cause par lui-même; car aucun être ne peut devenir une cause en raison d'un défaut, mais en sa qualité d'être, et si son *être* tout entier lui faisait défaut, il ne serait cause de rien. Donc le mal n'est une cause que par accident.

4° En examinant successivement chaque espèce de causes, on voit clairement que le mal est une cause accidentelle. C'est ce qui a lieu : 1° dans l'espèce de la cause efficiente; car si la vertu de la cause active est défectueuse, l'effet et l'action le sont également; 2° dans l'espèce de la cause matérielle; car lorsque la matière n'est pas disposée comme il convient, ce défaut se communique à l'effet; 3° dans

(3) Saint Thomas prévient ici cette objection qu'on pourrait lui faire, que si l'on refuse d'admettre une série infinie de causes et d'effets, on arrivera nécessairement à un effet qui sortira d'une cause sans être cause lui-même; ce qui détruirait son principe, que tout bien est la cause d'un bien. Le saint Docteur répond qu'il faut pour cela distinguer différents genres de causes, et si l'on passe d'un genre à un autre, l'effet peut devenir cause et la cause effet. Par exemple, dans l'ordre de la génération, le père est la cause de son fils, parce qu'il lui donne l'existence; mais dans l'ordre des relations, le fils est la cause de son père considéré comme tel, puisque sans lui son père n'aurait pas l'attribut de la paternité.

(4) La privation est un principe, parce que les êtres composés de matière ne peuvent acquérir une forme sans être privés de la forme qu'ils possédaient antérieurement. Mais ce principe n'est qu'accidentel; car la forme acquise est une fin, et la destruction de la forme précédente est un accident que l'agent n'avait pas directement en vue.

---

sas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

2° Adhuc, Malum est privatio quædam, ut ex prædictis (c. 6) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

3° Præterea, Ex defectu causæ sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum; non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

4° Item, Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa. 1° In specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. 2° In specie vero causæ materialis, quia ex materiæ indispositione causatur in effectu defectus. 3° In specie vero causæ finalis, quia uni formæ semper adjungitur alterius formæ privatio. 4° In specie vero causæ finalis, quia inde-

l'espèce de la cause formelle ; car la réalisation d'une forme entraîne toujours la privation d'une autre forme ; 4° dans l'espèce de la cause finale ; car une fin désordonnée est inséparable du mal, puisqu'elle empêche d'atteindre la fin convenable. Donc évidemment le mal est une cause accidentelle, et il ne peut, en aucun cas, être une cause essentielle.

CHAPITRE XV.

Il n'existe pas un souverain mal principe de tous les maux.

Il est clair encore, pour les mêmes raisons, qu'il ne peut exister un souverain mal principe de tous les maux. En effet :

1° Le souverain mal répugne à une union quelconque avec le bien, de même que le souverain bien est absolument séparé du mal. Or, l'existence d'un mal entièrement séparé du bien est impossible, puisqu'il est démontré [ch. 11] que le mal est fondé sur le bien. Donc aucun être n'est souverainement mauvais.

2° S'il existe un être souverainement mauvais, il est mauvais en vertu de son essence, de même que le souverain bien est un être essentiellement bon. Or, il n'en saurait être ainsi, parce que le mal n'a pas d'essence [ch. 7]. Donc on ne peut admettre un souverain mal principe de tous les maux.

---

bito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur. Patet igitur quod malum est causa per accidens et non potest esse causa per se.

CAPUT XV.

Quod non est summum malum, quod fit omnium malorum principium.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

1° Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, quum ostensum sit (c. 11) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

2° Adhuc, Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, quum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (c. 7) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

3° Item, Illud quod est primum princi-

3° Un premier principe ne procède d'aucune cause. Or, la cause du mal est le bien [ch. 10]. Donc le mal n'est pas un premier principe.

4° Le mal, ainsi que nous l'avons vu [ch. 9 et 10], n'agit que par la vertu du bien. Or, un premier principe agit par sa propre vertu. Donc le mal ne peut être un premier principe.

5° Comme l'être qui existe par accident est postérieur à celui qui existe par lui-même, il y aurait contradiction à dire qu'un être accidentel est le premier de tous. Or, le mal n'arrive qu'accidentellement et sans intention [ch. 4]. Donc le mal ne peut être un premier principe.

6° Tout mal vient d'une cause accidentelle [ch. 13]. Or, un premier principe n'a aucune cause, ni essentielle, ni accidentelle. Donc le mal ne peut être le premier principe dans aucun genre.

7° La cause essentielle est antérieure à la cause accidentelle. Or, le mal n'est cause que par accident [ch. 14]. Donc il ne peut être le premier principe dans aucun genre.

C'est par de telles raisons que l'on réfute l'erreur des Manichéens, qui croyaient à l'existence d'un souverain mal, dont ils faisaient le premier principe de tous les maux.

---

pium non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur à bono, ut ostensum est (c. 10). Non est igitur malum primum principium.

4° Amplius, Malum non agit nisi in virtute boni, ut ex præmissis (c. 9 et 10) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

5° Præterea, Quum id quod est per accidens sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et præter intentionem, ut probatum est (c. 4). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

6° Adhuc, Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (c. 13). Primum autem principium non habet causam, neque per se, neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

7° Item, Causa per se prior est ea quæ est per accidens. Sed malum non est causa, nisi per accidens, ut ostensum est (c. 14). Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum.

CHAPITRE XVI.

Le bien est la fin de tous les êtres.

S'il est vrai, comme nous l'avons prouvé [ch. 3], que tout agent agit en vue d'un bien, on doit en conclure que le bien est la fin de tous les êtres. En effet :

1° Chacun des êtres est mis en rapport avec sa fin par son action; car ou l'action elle-même est une fin, ou bien la fin de l'action est aussi la fin de l'agent; et c'est en cela que consiste son bien.

2° La fin d'un être, quel qu'il soit, est la chose à laquelle aboutit son appétit (1). Or, l'appétit de tous les êtres aboutit au bien; car les philosophes définissent le bien : ce que tous les êtres recherchent (2). Donc la fin de toute chose est le bien.

3° La chose qu'un être recherche quand il en est éloigné, et dans laquelle il se repose lorsqu'il la possède, constitue sa fin. Or, l'être qui n'a pas encore atteint la perfection qui lui convient se porte vers elle autant qu'il est en lui, et s'il la possède, il se repose en elle. Donc la perfection de chaque chose est sa fin. Or, le bien d'un être n'est autre que sa perfection. Donc tous les êtres sont coordonnés par rapport au bien comme avec leur fin.

(1) Que cet appétit soit *intellectuel* dans les êtres raisonnables, *sensitif* dans les brutes ou bien purement *naturel* dans les êtres insensibles.

(2) Omnis ars, omnisque docendi via, atque institutio, itemque actio et consilium bonum aliquod appetere videtur. Idcirco pulchre veteres id esse *bonum* pronuntiarunt *quod omnia appetunt* (Arist. *Ethic.* I, c. 1).

CAPUT XVI.

Quod finis cujuslibet rei est bonum.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c. 3) probatum est, sequitur ulterius quod cujuslibet entis bonum sit finis.

1° Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem; oportet enim quod vel ipsa actio sit finis, vel quod finis actionis sit finis agentis; quod est ejus bonum.

2° Amplius, Finis rei cujuslibet est in quod terminatur appetitus ejus. Appetitus autem cujuslibet rei terminatur ad bonum; sic enim philosophi diffiniunt bonum : quod omnia appetunt. Cujuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

3° Item, Illud ad quod aliquid tendit, quum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit, quum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscujusque rei est ejus perfectio. Perfectio autem cujuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

4° Les êtres qui connaissent leur fin et ceux qui l'ignorent sont coordonnés de la même manière avec elle, avec cette différence, toutefois, que ceux qui sont doués de connaissance se portent d'eux-mêmes vers leur fin, tandis que les autres ne tendent à atteindre cette fin qu'en suivant une direction étrangère : l'archer et la flèche qu'il lance peuvent nous servir d'exemples. Or, les êtres qui connaissent leur fin sont toujours coordonnés avec le bien, comme étant leur fin; car la volonté, qui est le désir d'une fin connue d'avance, n'aspire à une chose qu'en la considérant comme un bien, puisque le bien est son objet. Donc les êtres qui ignorent leur fin sont coordonnés avec le bien comme avec leur fin. Donc la fin de tous les êtres est le bien.

CHAPITRE XVII.

Il n'y a pour tous les êtres qu'une seule fin, qui est Dieu.

Il résulte de tout ce que nous venons de dire que tous les êtres existent pour un seul bien, qui est leur dernière fin. En effet :

1° Si nul être ne recherche une chose comme sa fin qu'autant que cette chose est un bien, il s'ensuit nécessairement que le bien, considéré comme bien, est une fin. Donc c'est surtout le souverain bien qui doit être une fin. Or, le souverain bien, c'est-à-dire Dieu, est unique [liv. I, c. 41 et 42]. Donc tous les êtres ont pour fin un seul bien, qui est Dieu.

4° Præterea; Eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem et ea quæ finem non cognoscunt; licet ea quæ cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quæ autem non cognoscunt finem, tendunt in finem quasi ab alio directa; sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quæ cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum, sicut in finem; nam voluntas, quæ est appetitus finis præcogniti, non tendit in aliquid, nisi sub ratione boni, quod est ejus objectum. Ergo, et ea quæ finem non cognoscunt, ordinantur in bonum, sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPUT XVII.

Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus.

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum, sicut in ultimum finem.

1° Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut

2° Dans chaque genre, l'être le plus grand est la cause de tous ceux qui sont compris dans le même genre ; ainsi, le feu, dans lequel le calorique atteint sa plus haute puissance, est cause de la chaleur qui se répand dans tous les corps. La cause de la bonté inhérente à tout bien est donc le souverain bien, c'est-à-dire Dieu. Donc Dieu est aussi la cause pour laquelle toute fin est une fin, puisque rien n'est une fin qu'en sa qualité de bien. Or, l'être pour lequel tous les autres existent les surpasse tous. Donc Dieu est éminemment la fin de tous les êtres.

3° En tout genre, la cause première est cause à un plus haut degré que la cause seconde; car la cause seconde n'est telle que par la cause première. Donc l'être qui occupe le premier rang dans la série des causes finales est nécessairement la cause finale de tout ce qui existe, de préférence à n'importe quelle cause finale prochaine. Or, Dieu est la première des causes finales, puisqu'il est le premier de tous les biens. Donc il est plutôt la fin universelle des êtres qu'une fin prochaine, quelle qu'elle soit.

4° Toutes les fois que plusieurs fins sont coordonnées entre elles, la fin dernière doit être la fin de toutes celles qui la précèdent : par exemple, on compose un médicament pour un malade; on le lui administre pour le purger; on le purge pour l'affaiblir; on l'affaiblit pour le guérir; l'affaiblissement produit, la purgation et tout ce qui aura précédé n'auront donc pas d'autre fin que la guérison du malade. Or, tous les êtres, en proportion des divers degrés de bonté qu'ils renferment, sont subordonnés à un souverain bien unique, de qui toute bonté procède, comme de sa cause; et parce que le bien

---

probatum est (l. 1, c. 41 et 42). Omnia igitur ordinantur, sicut in finem, in unum bonum, quod est Deus.

2° Item, Quod est maximum in unoquoque genere, causa est omnium illorum quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cujuslibet finis, quod sit finis, quum quidquid est finis sit hujusmodi in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

3° Adhuc, In quolibet genere causarum, causa prima est magis causa quam causa secunda; nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, quum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei, quam aliquis finis proximus.

4° Amplius, In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium præcedentium finium; sicut si potio conficitur ut detur ægroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur, oportet quod sanitas sit finis et extenuationis, et purgationis, et aliorum præcedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod

constitue une fin, tous les êtres sont subordonnés à Dieu, de même que les fins précédentes [ou intermédiaires] le sont à la fin dernière. Donc Dieu est nécessairement la fin universelle des êtres.

5° Le bien particulier se rapporte au bien universel comme à sa fin; car la partie n'existe que pour le tout, et c'est pour cette raison que le bien d'une nation l'emporte sur le bien de l'individu. Or, le souverain bien, qui est Dieu, est le bien universel, puisque c'est de lui que dépend le bien de tous les êtres, et le bien qui rend bonne chaque chose est son bien particulier et celui des autres choses qui dépendent d'elle. Donc tous les êtres se rapportent, comme à leur fin, à un seul bien, qui est Dieu.

6° L'ordre respectif des agents détermine l'ordre respectif des fins; car comme c'est l'agent supérieur qui met en mouvement tous les agents secondaires, la fin propre à chacun des agents secondaires est nécessairement subordonnée à la fin de l'agent supérieur, puisque tout ce qu'il fait, il le fait en vue de sa fin. L'agent supérieur réalise les actions de tous les agents inférieurs, en ce sens qu'il les détermine, par une sorte de mouvement, à se livrer à leurs actions particulières, et, par conséquent, à rechercher la fin qui leur convient; d'où il résulte que le premier agent fait rapporter à sa fin propre toutes les actions des agents secondaires. Or, le premier agent qui a fait toutes choses est Dieu [liv. II, c. 15], et sa volonté n'a pas d'autre fin que sa bonté, qui est lui-même [liv. I, c. 74 et 38]. Donc tout ce qui a été fait est coordonné par rapport à Dieu, qui en est la fin, par Dieu lui-même immédiatement, ou bien au moyen des causes se-

---

est causa omnis bonitatis; se per hoc quum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo, sicut fines præcedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

5° Præterea, Bonum particulare ordinatur in bonum commune, sicut in finem; esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, quum ex eo universorum bonum dependeat; bonum autem quo quælibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quæ ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

6° Item, Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus; nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quicquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens, ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est (l. II, c. 15); voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quæ est ipsemet, ut probatum est (l. I, c. 74 et 38). Omnia igitur quæcumque sunt facta, vel ab ipso immediate, vel mediantibus

condes. Or, il en est ainsi pour tous les êtres, puisque rien ne peut exister que ce qui a reçu de lui son *être* [liv. II, c. 6 et 15]. Donc tout se rapporte à Dieu, comme à sa fin.

7° La fin dernière de tout agent, en tant qu'il fait une chose, est lui-même ; car nous usons par nous-mêmes des choses que nous avons faites, et lorsqu'un homme fait quoi que ce soit pour un autre, c'est que cela tourne à son bien, à son avantage, à son plaisir ou à son honneur. Or, Dieu est la cause efficiente de tous les êtres : il produit les uns immédiatement et les autres médiatement, c'est-à-dire, comme nous l'avons fait voir, au moyen des autres causes. Donc il est lui-même la fin de tout ce qui existe.

8° La fin est la première de toutes les causes, et c'est par elle que les autres causes deviennent des causes actuelles ; car l'agent n'agit que pour une fin [ch. 2], et c'est l'agent qui met actuellement la matière en possession de la forme. C'est pourquoi la matière est en acte la matière de tel être, et pareillement la forme est la forme de telle substance en vertu de l'action de l'agent, et par conséquent en vertu de la fin. La seconde fin est aussi la cause qui fait rechercher la cause précédente comme une fin ; car nul être ne se porte vers une fin prochaine, si ce n'est pour atteindre la fin dernière. Donc la fin dernière est la cause première et universelle. Or, cette qualité de cause première et universelle appartient nécessairement au premier être, c'est-à-dire à Dieu [liv. I, c. 13, et liv. II, c. 15]. Donc Dieu est la fin dernière de tous les êtres.

---

causis secundis in Deum ordinantur, sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi ; nam sicut probatur (l. II, c. 6 et 15), nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum, sicut in finem.

7° Adhuc, Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet ; utimur enim factis a nobis propter nos, et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium : quarumdam quidem immediate ; quarumdam autem mediate, sive mediantibus aliis causis, ut ex præmissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

8° Præterea, Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliæ causæ habent quod sint causæ in actu ; agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (c. 2) ; ex agente autem materia in actum formæ reducitur. Unde materia fit actu hujus rei materia, et similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens, per finem. Finis etiam posterior est causa quod præcedens finis intendatur ut finis ; non enim movetur aliquid in finem proximum, nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra ostensum est (l. I, c. 13, et l. II, c. 15). Deus igitur est ultimus omnium finis.

Hinc est quod dicitur : *Universa propter semetipsum operatus est Deus* (*Prov.* XVI, 4). Et : *Ego sum Alpha et Omega ; primus et novissimus* (*Apoc.* XXII, 13).

L'Écriture énonce ainsi cette vérité : *Dieu a fait toutes choses pour lui-même* [Prov., xvi, 4]. *Je suis l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier* [Apoc., xxii, 13].

CHAPITRE XVIII.

Comment Dieu est la fin de tous les êtres.

Il nous reste donc à examiner comment Dieu est la fin universelle des êtres, et c'est ce qui ressort avec évidence des démonstrations précédentes. En effet :

1° Dieu est la fin dernière de tous les êtres, de telle manière cependant qu'il est le premier de tous quant à l'existence. Or, il est une fin qui, tout en obtenant la priorité comme cause, parce qu'elle est dans l'intention, est postérieure pour l'existence. C'est ce qui a lieu toutes les fois que par son action l'agent constitue sa fin ; ainsi, le médecin rétablit la santé du malade au moyen de l'action à laquelle il le soumet, et c'est là sa fin. Il est une autre fin qui a tout à la fois la priorité comme cause et sous le rapport de l'existence. On regarde comme une fin ce qu'un être cherche à acquérir lorsqu'il agit ou se met en mouvement : par exemple, le feu se meut pour s'élever en haut, et un roi livre une bataille pour s'emparer d'une ville. Donc Dieu est la fin des êtres, en ce sens que chacun d'eux doit le posséder de la manière qui lui convient.

CAPUT XVIII.

Quomodo Deus sit finis omnium.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis ; quod quidem ex præmissis fiet manifestum.

1° Sic enim est ultimus finis omnium rerum, quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiamsi primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit ; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quæ tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est præcedens in causando, ita etiam in essendo præcedit ; sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

2° Adhuc, Deus est simul ultimus re-

2° Dieu est tout ensemble la fin dernière des choses et le premier agent [ch. 17]. Or, la fin qui se trouve constituée par l'action de l'agent ne saurait être le premier agent, mais elle est bien plutôt un effet produit par cet agent. Donc Dieu ne peut être la fin des choses de la même manière qu'un être qui reçoit sa constitution de l'agent, mais seulement comme un être préexistant que l'agent doit posséder.

3° S'il arrive que l'agent fasse son action en vue d'une chose qui existe tout d'abord, et que cette action produise quelque effet, la chose qui détermine l'agent à agir acquiert nécessairement en vertu de son action ce qu'elle n'avait pas auparavant. C'est ainsi que les soldats combattent pour leur chef, qui par là remporte la victoire. Or, parce que Dieu est lui-même sa bonté absolument parfaite [liv. I, ch. 38-41], aucun être ne peut lui faire acquérir quoi que ce soit. Donc Dieu est la fin des choses, non comme s'il était constitué ou produit par les autres êtres, ni comme s'il recevait d'eux quelque chose, mais uniquement parce que ces êtres cherchent à le posséder.

4° L'effet doit tendre vers sa fin de la même manière que l'agent agit en vue d'une fin. Or, Dieu, qui est le premier agent pour tout ce qui existe, n'agit pas comme devant acquérir quelque chose par son action, mais comme devant au contraire communiquer quelque chose, parce qu'il n'est en puissance pour rien recevoir, mais il est parfaitement en acte et cet acte lui donne le pouvoir d'agir avec libéralité. Donc les êtres sont coordonnés avec Dieu, non comme avec une fin qui reçoit d'eux quelque chose, mais pour arriver par lui à le posséder lui-même de la manière propre à chacun, puisqu'il est lui-même leur fin.

---

rum finis et primum agens, ut ostensum est (c. 17). Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum, quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum.

3° Amplius, Si aliquid agat propter rem aliquam jam exsistentem et per ejus actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis; sicut si milites pugnant propter ducem, cui acquiritur victoria. Deo autem nihil potest acquiri ex actione cujuslibet rei; est enim sua bonitas omnino perfecta, ut ostensum est (l. I, c. 38-41). Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo quia ipse rebus acquiritur.

4° Item, oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suó modo consequantur, quum ipsemet sit finis.

CHAPITRE XIX.

Tous les êtres s'efforcent de ressembler à Dieu.

Par là même que les créatures parviennent à posséder [dans une certaine mesure] la divine bonté, elles deviennent semblables à Dieu.

1° Donc si tous les êtres se portent vers Dieu comme vers leur fin dernière, il s'ensuit que leur fin dernière est de ressembler à Dieu.

2° L'agent est une fin pour l'effet, parce que l'effet recherche la ressemblance de l'agent; et c'est pour cette raison que la forme du sujet produit est la fin de la production. Or, Dieu est de telle sorte la fin des choses, qu'il en est aussi le premier agent. Donc tous les êtres tendent, comme à leur fin dernière, à ressembler à Dieu.

3° Tous les êtres nous montrent clairement qu'ils recherchent l'existence en vertu de leur nature; c'est pourquoi ceux qui sont sujets à la destruction résistent naturellement aux principes destructeurs et font effort pour se mettre dans une condition telle qu'ils puissent s'y conserver : le feu, par exemple, s'élève en haut; la terre reste en bas. Or, tous les êtres ont l'existence parce qu'ils ressemblent à Dieu, qui est l'*être* subsistant lui-même, puisque [en dehors de lui] rien n'existe que ce qui participe à l'*être*. Donc tous les êtres tendent, comme à leur fin dernière, à devenir semblables à Dieu.

4° Toutes les créatures sont en quelque sorte des images du premier agent, qui est Dieu; car l'agent produit un être qui lui ressem-

---

CAPUT XIX.

Quod omnia intendunt assimilari Deo.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatæ, similes Deo constituuntur.

1° Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

2° Amplius, Agens dicitur esse finis effectus in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari.

3° Item, In omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde et si quæ corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur; sicut ignis sursum, et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sunt solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

4° Præterea, Res omnes creatæ sunt quædam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile. Perfectio

ble. Or, une image n'est parfaite qu'autant qu'elle représente son modèle par la ressemblance qu'elle a avec lui; et c'est dans ce but que l'on fait une image. Donc tous les êtres existent pour acquérir la ressemblance divine, qui est leur fin dernière.

5° Aucun être ne se meut ou n'agit qu'en vue d'un bien, qu'il recherche comme une fin [ch. 3]. Or, participer au bien, c'est ressembler à la bonté première, c'est-à-dire à Dieu. Donc le mouvement et l'action de tous les êtres ont pour terme la ressemblance divine, comme leur fin dernière.

CHAPITRE XX.

De quelle manière les créatures imitent la divine bonté.

Nous en avons dit assez pour prouver que la fin dernière de tous les êtres consiste dans leur ressemblance avec Dieu. Or, le bien a le caractère propre de la fin. Donc les créatures recherchent la propre ressemblance de Dieu, en tant qu'il est bon. Les créatures cependant n'arrivent pas à posséder la bonté de la même manière qu'elle est en Dieu, quoique chacune d'elles imite la bonté divine autant qu'elle en est capable. En effet :

1° La bonté divine est simple et comme renfermée tout entière dans l'unité; car l'*être* divin possède toute la plénitude de la perfection

---

autem imaginis est ut repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam, sicut propter ultimum finem.

5° Adhuc, Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem, ut supra (c. 3) ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem, sicut in finem ultimum.

CAPUT XX.

Quomodo res divinam bonitatem imitentur.

Patet ergo, ex his quæ dicta sunt, quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis est bonum. Tendunt igitur res in hoc, quod assimilentur Deo proprie, in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturæ non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquæque res imitetur secundum suum modum.

1° Divina enim bonitas simplex est,

[liv. I, ch. 28]. C'est pourquoi, comme le degré de bonté se mesure sur le degré de la perfection, l'*être* même de Dieu est sa bonté parfaite; car pour lui, exister, vivre, être sage, heureux, et en général avoir tous les attributs compris dans la perfection et la bonté, c'est une seule et même chose, puisque la bonté divine s'identifie avec l'*être* divin.

2° Une seconde différence consiste en ce que l'*être* divin est la substance même de Dieu existant, et cela est impossible dans les créatures; car nous avons démontré que nulle substance créée n'est à elle-même son *être* [liv. II, ch. 53]. C'est pourquoi toutes les choses qui existent étant considérées comme bonnes, s'il ne s'en trouve point qui soit à elle-même son *être*, aucune pareillement n'est sa propre bonté, mais chacune est bonne, parce qu'elle participe à la bonté [essentielle], de même qu'elle a la qualité d'être parce qu'elle participe à l'*être* de Dieu.

3° Toutes les créatures ne sont pas bonnes au même degré; car la substance de certains êtres est tout ensemble une forme et un acte, dans le cas où, en prenant la substance telle qu'elle est, il lui convient [absolument] d'exister en acte et d'être bonne. D'autres ont une substance composée d'une matière et d'une forme; et il convient à cette substance d'exister en acte et d'être bonne, mais seulement dans une de ses parties, qui est la forme. Donc la substance divine est elle-même sa bonté; une substance simple participe à la bonté [absolue] en tant qu'elle est un être; et la substance composée n'y participe que dans une partie de son être.

Il faut encore établir entre les substances du troisième degré une

---

quasi tota in uno consistens; ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut probatum est (l. I, c. 28). Unde quum unumquodque in tantum sit bonum, in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas; idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem videtur pertinere, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

2° Rursum, Quia ipsum divinum esse est ipsius Dei exsistentis substantia, in aliis autem rebus hoc accidere non potest; ostensum est enim (l. II, c. 53) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. Unde si secundum quod res quælibet bona est, non est earum aliqua suum esse, nulla earum est sua bonitas; sed earum quælibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens.

3° Rursus, Non omnes creaturæ in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorumdam substantia forma et actus est; scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quorumdam vero substantia ex materia et forma composita est; cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui.

autre distinction qui porte également sur l'*être*. La forme de quelques êtres composés d'une matière et d'une forme réalise complétement la puissance [passive] de la matière, de telle sorte que cette matière ne conserve pas la puissance de recevoir une autre forme, et, par conséquent, que nulle autre matière n'est en puissance pour cette forme. Tels sont les corps célestes, qui absorbent en eux la totalité de leur matière. Il en est d'autres dont la forme ne réalise pas toute la puissance de la matière; et alors la matière reste en puissance pour une autre forme, tandis qu'une partie de la matière conserve sa puissance relativement à la même forme. Nous en avons une preuve dans les éléments et les corps qui en sont composés. Mais parce que par privation on entend la négation dans une substance d'une chose qu'elle peut recevoir en elle, il est évident que cette forme qui ne réalise pas toute la puissance de la matière se trouve accompagnée de la privation d'une autre forme, et que cette dernière ne saurait s'adjoindre à une substance dont la forme réalise complétement la puissance de la matière, ni à celle qui est essentiellement une forme, ni, à plus forte raison, à celle dont l'essence s'identifie avec son *être*. Comme le mouvement [ou le changement] est évidemment impossible là où il n'y a pas de puissance pour un état différent, puisque le mouvement est l'acte d'un être qui existe en puissance; comme encore il est prouvé que le mal est simplement la privation du bien [ch. 7], il en résulte clairement que, dans ce dernier ordre de substances, le bien est muable et mélangé avec le mal contraire; ce qui répugne dans les deux ordres supérieurs. Donc cette substance, dont nous venons de

---

In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorumdam ex materia et forma compositorum totam materiæ potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, et per consequens, nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam; et hujusmodi sunt corpora cœlestia, quæ ex tota materia sua constant. Quorumdam vero forma non replet totam materiæ potentiam; unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam, et in aliqua materiæ parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia ejus quod substantiæ potest inesse, manifestum est quod cum hac forma, quæ non implet totam materiæ potentiam, adjungitur privatio formæ; quæ quidem adjungi non potest substantiæ cujus forma implet totam materiæ potentiam; neque illi quæ est forma per suam essentiam, et multo minus illi cujus essentia est ipsum suum esse. Quum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus exsistentis in potentia; itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni (c. 7), planum est quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens, quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur hæc substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

parler en dernier lieu, est au dernier degré de la bonté aussi bien que de l'*être*.

On distingue même certains degrés de bonté entre les parties de cette substance composée d'une matière et d'une forme. En effet, de ce principe que la matière considérée en elle-même est un être en puissance, que la forme est son acte, et que la substance composée existe en acte par la forme, il faut conclure que la forme est bonne en elle-même. La substance est bonne parce qu'elle possède actuellement sa forme, et la bonté de la matière consiste en ce qu'elle est en puissance pour la forme. Quoique chacun des êtres soit bon en sa qualité d'être, il ne s'ensuit pas que la matière, qui est seulement un être en puissance, ne soit bonne qu'en puissance. L'être, en effet, est quelque chose d'absolu, et le bien consiste dans un certain ordre [ou dans une relation]; car on n'envisage pas une chose comme bonne uniquement parce qu'elle est une fin, ou bien qu'elle a atteint sa fin; mais lors même qu'elle n'est pas encore arrivée à sa fin, il lui suffit, pour être bonne, d'être coordonnée avec une fin. On ne peut donc pas donner absolument le nom d'être à la matière pour cela seul qu'elle est un être en puissance, ce qui constitue pour elle un rapport avec l'*être* (1); cependant, en raison de ce même rapport, on peut la considérer comme bonne absolument; et cela nous fait voir que le bien est en un sens plus étendu que l'être.

Saint Denys exprime cette pensée en disant que le bien s'étend à ce qui existe et à ce qui n'existe pas encore (2); car cela même qui n'existe

(1) Ce rapport consiste en ce qu'elle est capable de recevoir une existence actuelle par l'application de la forme, puisque c'est la forme qui la fait passer de la puissance à l'acte.

(2) In hac igitur rerum universitate motionum, statuumque ac firmitatum causa et

---

Inter partes etiam hujus substantiæ ex materia et forma compositæ bonitatis ordo invénitur. Quum enim materia sit ens in potentia, secundùm se considerata; forma vero sit actus ejus; substantia vero composita sit actu exsistens per formam, forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam; materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum, in quantum est ens, non tamen oportet quod materia, quæ est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem et in ordine consistit; non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens.

Propter quod Dionysius dicit (*De div. nom.*, c. 4) quod bonum se extendit ad exsistentia et non exsistentia, nam et ipsa non exsistentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum,

pas, et nous voulons parler de la matière en tant qu'elle est soumise à la privation, recherche le bien, c'est-à-dire l'*être;* ce qui prouve qu'elle est bonne elle-même, puisque rien ne désire le bien que ce qui est bon.

La bonté de la créature est encore inférieure à la bonté divine sous un autre rapport. Ainsi que nous venons de l'observer, Dieu renferme dans son être même la bonté portée à sa plus haute perfection, tandis que la perfection qui convient à la créature n'est pas concentrée dans un seul être, mais dans un grand nombre; car ce qui se réduit à l'unité dans l'être le plus élevé devient multiple en passant dans les êtres inférieurs. C'est pour cela que nous qualifions Dieu de puissant, de sage, d'actif, en le considérant sous le même rapport. S'il s'agit, au contraire, de la créature, ces qualités ne lui conviennent que sous des rapports différents, et sa bonté demande, pour être parfaite, que la multiplicité s'augmente en elle à mesure qu'elle s'éloigne davantage de la première bonté. Lorsqu'elle est dans l'impossibilité d'acquérir dans toute sa perfection la bonté qui lui convient, elle la possède d'une manière incomplète et seulement dans quelques-unes de ses parties. Il résulte de là que, quoique le premier et le souverain bien soit absolument simple, et que les autres substances se rapprochent autant de lui par leur bonté que par leur simplicité, il existe cependant de viles substances qui sont plus simples que d'autres substances supérieures. Tels sont, relativement aux hommes et aux animaux, les élé-

conservatio et finis est bonum illud pulchrum, quod est supra statum omnem ac motum, per quod et ex quo et ad quem et cujus gratia status omnis ac motus exsistit. Etenim ex ipso et per ipsum... vita omnis... omnis substantia... omnis habitus... omnis ratio... omnis scientia... et ut summatim dicam, omnia quæ sunt ex pulchro et bono exsistunt, et omnia quæ non sunt in pulchro et bono sunt suprasubstantialiter; et est omnium principium principiale et finis perfectus; *quoniam ex ipso et per ipsum et ad ipsum omnia,* sicut ait Scriptura (Rom., XI, 36); (S. Dionys. *De divin. nomin.*, c. 4).

---

scilicet esse : ex quo patet, quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum, nisi bonum.

Est autem et alio modo creaturæ bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est (supra), Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis; quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur. Unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans; creatura vero secundum diversa, tantoque perfecta bonitas alicujus creaturæ majorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod licet primum et summum bonum sit omnino simplex, substantiæque ei in bonitate propinquæ sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinæ, infimæ tamen substantiæ inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis; sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus,

ments constitutifs de ces êtres; car ils sont incapables d'arriver au degré de connaissance et d'intelligence propre aux animaux et aux hommes.

Il est donc évident, par tout ce qui précède, que, bien que Dieu jouisse de sa bonté parfaite et entière, à raison de la simplicité de son *être*, les créatures ne parviennent cependant pas à posséder parfaitement leur bonté par leur *être* seul, mais au moyen de plusieurs choses. De ce que chacune d'elles est bonne en tant qu'elle existe, on ne peut donc pas la considérer comme absolument bonne, si certaines qualités requises pour sa bonté lui font défaut. Supposons, par exemple, un homme ayant perdu la vertu et adonné au vice : il est bon sous un rapport, c'est-à-dire comme être et comme homme; cependant, pris absolument, il n'est pas bon, mais il est bien plutôt mauvais. Donc on ne doit pas dire de toute créature que pour elle c'est une même chose d'exister et d'être bonne absolument, quoique toutes soient bonnes en tant qu'elles existent; mais pour Dieu il faut dire sans restriction que son être s'identifie avec sa bonté absolue.

S'il est vrai, d'abord, que tous les êtres recherchent, comme étant leur fin, la ressemblance de la divine bonté; ensuite, qu'un être devient semblable à la bonté divine par tout ce qui concourt à réaliser sa propre bonté; enfin que la bonté d'une chose ne consiste pas seulement dans son *être*, mais dans la réunion de tous les attributs requis pour sa perfection, ainsi que nous l'avons prouvé, il est évident que les créatures sont coordonnées avec Dieu comme avec leur fin, non seulement en raison de leur être substantiel, mais encore par tout ce qui s'ajoute à cet être pour le perfectionner, et aussi par son opération propre; et tout cela entre dans la perfection de la chose elle-même.

---

quam consequuntur animalia et homines.

Manifestum est ergo ex dictis, quod licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturæ tamen ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde licet quælibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo qui virtute spoliatus, vitiis est subjectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse, et bonum esse simpliciter, licet quælibet earum bona sit in quantum est; Deo vero simpliciter idem est esse, et esse bonum simpliciter.

Si autem res quælibet tendit in divinæ bonitatis similitudinem, sicut in finem; divinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quæ ad suam perfectionem requiruntur ut (supra) ostensum est, manifestum est, quod ordinantur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt

CHAPITRE XXI.

Les créatures tendent à ressembler à Dieu comme causes.

Nous voyons maintenant très clairement que les créatures s'efforcent d'arriver à la ressemblance divine, même en ce qu'elles sont causes d'autres êtres. En effet :

1° C'est par son opération qu'un être créé cherche à atteindre à cette ressemblance. Or, c'est aussi par son opération qu'il devient la cause d'un autre. Donc les créatures tendent à ressembler à Dieu en devenant les causes d'autres êtres.

2° Ainsi que nous l'avons observé [ch. 20], toute chose cherche à ressembler à Dieu parce qu'il est bon. Or, c'est en puisant dans sa bonté que Dieu donne l'existence aux êtres distincts de lui; car l'agent quel qu'il soit n'agit qu'autant qu'il est parfaitement en acte. Donc on peut dire de tous les êtres en général qu'ils aspirent à ressembler à Dieu en devenant causes d'autres êtres.

3° Toute relation avec le bien est elle-même un bien [ch, 20]; et par là même qu'un être est la cause d'un autre, il est en rapport avec le bien. Or, le bien seul est connu et produit essentiellement, et le mal ne l'est que par accident [ch. 13]. Donc devenir la cause d'autres êtres c'est un bien. Or, en se portant vers un bien quel qu'il soit, un être s'efforce toujours de ressembler à Dieu, puisque tout bien créé n'est

---

pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem; quæ etiam pertinent ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causæ.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causæ aliorum.

1° Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causæ.

2° Adhuc, Res intendunt in divinam similitudinem in quantum [Deus] est bonus, ut supra (c. 20) dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur; unumquodque enim agit in quantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causæ.

3° Amplius, Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis (c. 20) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius ordinatur ad bonum. Bonum autem solum per se cognoscitur et causatur; malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (c. 13). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit aliquid, intendit divinam similitudinem, quum quod-

tel que parce qu'il participe à la bonté divine. Donc les êtres cherchent à ressembler à Dieu en devenant causes d'autres êtres.

4° La tendance que montre l'effet pour ressembler à l'agent et celle de l'agent à s'assimiler son effet partent du même principe. Donc l'effet recherche la fin vers laquelle il est poussé par l'agent. Or, l'agent tend à s'assimiler le sujet de l'action, non-seulement sous le rapport de l'être, mais encore sous celui de la causalité ; car l'effet naturel reçoit de l'agent les principes qui le rendent cause d'autres êtres, aussi bien que ceux qui font de lui un être subsistant : l'animal, en effet, reçoit simultanément au moment de sa génération, de l'être qui l'engendre, la vertu nutritive et la faculté d'engendrer lui-même. L'effet tend donc, comme nous venons de le montrer, à ressembler à l'agent, non-seulement parce qu'il appartient à la même espèce, mais encore en devenant la cause d'autres effets. Or, les êtres recherchent la ressemblance divine de la même manière que l'effet recherche celle de Dieu. Donc les créatures s'efforcent naturellement de s'assimiler à Dieu en ce qu'elles sont causes d'autres êtres.

5° La perfection d'un être est portée au plus haut degré lorsqu'il est capable de produire un autre être semblable à lui : une chose, par exemple, est parfaitement lumineuse lorsqu'elle peut en éclairer d'autres. Or, tout ce qui fait effort pour arriver à sa perfection recherche par là même la ressemblance divine. Donc un être cherche à ressembler à Dieu lorsqu'il tend à devenir la cause d'autres êtres. Et, parce que la cause est supérieure à l'effet en sa qualité de cause, la plus grande perfection que puisse atteindre un être consiste évidemment en ce

---

libet bonum creatum sit ex participatione divinæ bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causæ.

4° Item, Ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem ; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quæ subsistat, ita principia per quæ aliorum sit causa ; sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis, ut (supra) ostensum est, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causæ aliorum.

5° Præterea, Tunc maxime perfectum est unumquodque, quando potest alterum sibi simile facere ; illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, in quantum hujusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem, per hunc modum ut sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

qu'il cherche, pour ressembler à Dieu, à devenir la cause d'autres êtres.

6° Nous avons déjà observé qu'une chose ne peut être la cause d'une autre qu'autant qu'elle est tout d'abord parfaite en elle-même. Donc sa dernière perfection c'est d'être la cause d'autres choses. Donc, puisque la créature tend à ressembler à Dieu en plusieurs manières, il lui reste, en dernier lieu, à rechercher la ressemblance divine, en ce qu'elle deviendra la cause d'autres êtres.

Saint Denys professe la même doctrine en disant que ce qui rend un être plus divin (1), c'est de devenir le coopérateur de Dieu, suivant cette parole de l'Apôtre : *Nous sommes les coadjuteurs de Dieu* [I Cor., III, 9] (2).

CHAPITRE XXII.

Comment les êtres sont différemment coordonnés avec leurs fins.

Il est facile de prouver, par tout ce qui précède, que la dernière chose qui met un être dans le rapport voulu avec sa fin, c'est son opération ; mais cela a lieu de diverses manières, en raison de la différence des opérations.

(1) C'est-à-dire ce qui rapproche le plus un être de Dieu et lui donne une plus gran. ressemblance avec lui.

(2) Cujuslibet eorum qui sacrum ordinem sortiti sunt in hoc sita est perfectio ut ad divinam, pro captu quisque suo, promoveatur imitationem, quodque divinius est omnium, ipsius etiam Dei, ut eloquia loquuntur, cooperator exsistat (S. Dionys., *De cœlesti hierarchia*, c. 3).

6° Item, Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Hæc igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa exsistat. Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quærat per hoc quod sit aliorum causa.

Unde Dionysius dicit (de Cœles. Hierarc., c. 3) quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri ; secundum quod Apostulus dicit : *Dei adjutores sumus*. (I Cor., III, 9).

CAPUT XXII.

Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur.

Ex præmissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem est ejus operatio, diversimode tamen secundum diversitatem operationis.

Nam quædam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quæ-

Un être peut opérer comme moteur d'un autre être : échauffer, diviser, sont des opérations de ce genre. Une autre opération consiste à recevoir le mouvement : par exemple, être échauffé, être divisé. Une troisième opération perfectionne l'être qui opère et qui est en acte, sans avoir pour fin de le transformer : la première de ces conditions (1) établit une différence entre cette opération et l'état passif et le mouvement ; la seconde (2) la distingue de l'action qui modifie la matière extérieure. Les opérations telles que connaître, sentir, vouloir, ont ce caractère. Nous tirons de là cette conséquence évidente que les êtres qui sont seulement mus, et ne font qu'opérer sans mouvoir eux-mêmes ni rien produire, tendent à ressembler à Dieu en ce qu'ils se perfectionnent en eux-mêmes ; ceux qui produisent quelque chose et donnent le mouvement, en tant que tels, recherchent la divine ressemblance en devenant causes d'autres êtres ; enfin, ceux qui meuvent parce qu'ils sont mus tendent au même but en ces deux sens à la fois.

Parce que les mouvements imprimés aux corps inférieurs sont naturels, nous considérons ces corps seulement comme des mobiles et non comme des moteurs, si ce n'est par accident : ainsi il arrive quelquefois qu'une pierre lancée de haut en bas déplace un objet qu'elle rencontre, et il en est de même du changement et des autres mouvements. Le mouvement de ces êtres a donc pour fin la ressemblance divine, en ce qu'il les perfectionne en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'il leur donne une forme et un lieu propres.

Les corps célestes, au contraire, sont simultanément moteurs et

(1) C'est-à-dire que l'être qui opère est en acte.
(2) C'est-à-dire que la fin de cette opération n'est pas de transformer le sujet.

---

dam vero est operatio rei, ut ab alio motæ, sicut calefieri et secari. Quædam vero operatio est perfectio operantis actu exsistentis in aliud transmutandum non tendens : quorum primo differt a passione et motu ; secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiæ. Hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quæ moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem, quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta ; quæ autem faciunt et movent, in quantum hujusmodi, tendunt in divinam similitudinem, in hoc quod sint aliorum causæ ; quæ vero per hoc quod moventur movent, tendunt in divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens ; accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat ; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem, quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta ; utpote habentia propriam formam et proprium *ubi*.

Corpora vero cœlestia movent mota ; unde finis motus eorum est consequi divi-

mobiles. C'est ce qui fait que la fin de leur mouvement est la ressemblance avec Dieu sous le double rapport que nous avons indiqué : d'abord en raison de leur propre perfection, puisque par là le corps céleste occupe un certain lieu où il n'était pas auparavant. Quoique ce corps [par suite du changement en question] se trouve en puissance pour le lieu dans lequel il était tout d'abord en acte, cela ne l'empêche pas d'arriver à sa perfection; car la matière première est dans les mêmes conditions : elle tend à sa perfection lorsqu'elle entre en possession actuelle d'une forme qu'elle n'avait auparavant qu'en puissance, bien qu'elle perde celle qu'elle avait auparavant en acte; et la matière reçoit ainsi successivement toutes les formes auxquelles s'étend sa puissance, afin que cette puissance arrive tout entière à l'acte successivement; ce qui ne peut se réaliser simultanément. C'est pourquoi, lorsqu'un corps céleste est en puissance pour un lieu, de même que la matière première pour une forme, il acquiert sa propre perfection par cela même que sa puissance pour le lieu passe successivement à l'acte; car un tel effet ne saurait se produire dans un seul instant.

La fin du mouvement des corps célestes considérés comme moteurs est de les faire ressembler à Dieu en les rendant causes d'autres êtres. Or, ils sont causes d'autres êtres en ce que leurs influences déterminent la génération, la corruption et les autres mouvements [ou changements] qui surviennent dans ce monde inférieur. Donc, en tant que les mouvements des corps célestes produisent le mouvement, ils sont coordonnés en vue de la génération et de la corruption auxquelles les corps inférieurs sont assujétis. Quoique les corps inférieurs soient

---

nam similitudinem quantum ad utrumque : Quantum quidem ad propriam perfectionem, in quantum corpus cœleste sit in aliquo *ubi* in actu, in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi*, in quo prius erat actu, remaneat in potentia; similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam, quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat, quam prius actu habebat; sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota ejus potentia reducatur in actum successive; quod simul fieri non poterat. Unde quum corpus cœleste sit potentia ad *ubi*, sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod ejus potentia tota ad *ubi* reducitur in actum successive; quod simul non poterat fieri.

In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem, in hoc quod sint causæ aliorum. Sunt autem aliorum causæ per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum cœlestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quæ est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora cœlestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis hæc inferiora corpora sint cœlestibus corporibus indigniora; quum

moins nobles que les corps célestes, il ne répugne nullement que ceux-ci communiquent leur mouvement dans le but de réaliser la génération de ceux-là, bien que la fin doive nécessairement l'emporter sur le moyen; car l'action du principe générateur a pour terme l'action de l'être engendré, et cependant l'être engendré ne surpasse pas en noblesse le principe générateur, mais lorsque l'agent est univoque (3), il appartient à la même espèce. En effet, le principe générateur a en vue la forme de l'être engendré, qui est la fin de la génération, non comme une fin dernière, mais comme un trait de ressemblance avec l'*être* divin, ressemblance qui consiste dans la conservation de l'espèce et dans la communication de sa bonté; et il atteint ce but en transmettant à d'autres êtres la forme propre à son espèce, et en devenant la cause de leur existence. Il en est de même des corps célestes. Quoiqu'ils soient d'une nature plus excellente que les corps inférieurs, leur fin dernière n'est pas de déterminer par leurs mouvements la génération de ces êtres et de faire passer leurs formes à l'état d'acte; mais cette opération est pour eux un moyen d'arriver à leur fin dernière, c'est-à-dire à la ressemblance divine, qui consiste en ce qu'ils sont causes d'autres êtres.

C'est ici le lieu d'observer que chaque être participe, dans une égale proportion, à la ressemblance de la divine bonté, qui fait l'objet de sa volonté, et à la ressemblance de la volonté divine, principe de l'existence et de la conservation des choses. Or, cette participation à la ressemblance de la bonté divine est plus simple et plus universelle dans les êtres supérieurs, et dans les êtres inférieurs elle se partage et

(3) L'agent ou la cause est *univoque* lorsque l'effet appartient à la même espèce. L'homme, par exemple, produit un homme, et dans ce cas le principe et le terme de l'action sont *univoques*.

---

tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem; generans enim agit ad formam generati; quum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit ejusdem speciei cum ipso; intendit enim generans formam generati, quæ est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suæ, per hoc quod aliis formam speciei suæ tradidit et aliorum fit causa. Similiter autem corpora cœlestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere per suos motus, quasi ultimum finem; sed per hoc ad divinam similitudinem tendentes, quasi ad ultimum finem, in hoc quod causæ aliorum existant.

Considerandum tamen quod unumquodque, in quantum participat similitudinem divinæ bonitatis, quæ est objectum voluntatis ejus, in tantum participat de similitudine divinæ voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinæ bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius; inferiora vero particularius et magis divisim; unde et inter corpora cœlestia et inferiora non attenditur similitudo secundum æquiparan-

se divise davantage; c'est pourquoi on ne considère pas la ressemblance qui existe entre les corps célestes et les corps terrestres comme une égalité parfaite, mais comme le rapport qui rattache l'un à l'autre l'agent universel et l'effet particulier. De même donc que dans ce monde inférieur l'intention de l'agent particulier se restreint au bien de telle ou telle espèce, de même l'intention du corps céleste s'étend au bien général de la substance corporelle, qui se conserve, se multiplie et s'accroît au moyen de la génération. Or, puisque, d'après le principe précédemment posé, tout mobile, en tant qu'il est mû, recherche la ressemblance divine pour se perfectionner en lui-même, et que rien n'est parfait que ce qui arrive à l'acte, tout être existant en puissance ne peut avoir d'autre tendance que d'arriver à l'acte au moyen du mouvement. Donc la matière, en suivant son appétit naturel, se porte de préférence vers tel acte, s'il est plus éloigné et plus parfait. Par conséquent, cet appétit naturel, en vertu duquel la matière recherche la forme, doit tendre, comme à la fin dernière de la génération, à l'acte le plus éloigné et le plus parfait auquel la matière peut atteindre.

Il y a plusieurs degrés dans les actes des formes. La matière première est tout d'abord en puissance pour la forme élémentaire; réduite à la forme élémentaire, elle est en puissance pour la forme mixte, parce que les éléments sont la matière de l'être résultant d'un mélange; considérée comme forme mixte, elle est en puissance pour la forme de l'âme végétative; car cette âme est la forme des corps de cette nature; de même, l'âme végétative est sensitive en puissance, et l'âme sensitive est intellectuelle de la même manière. Cela est prouvé par les progrès de la génération : son produit commence par être un

---

tiam, sicut in his quæ sunt unius speciei; sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis, in istis inferioribus, intentio contrahitur ad bonum ejus speciei vel illius, ita intentio corporis cœlestis fertur ad bonum commune substantiæ corporalis, quæ per generationem conservatur, et multiplicatur, et augetur. Quum vero, ut (supra) dictum est, quælibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem fit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cujuslibet in potentia exsistentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiæ fertur; unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, tendat appetitus materiæ quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi exsistens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem; nam talis corporis

fœtus, qui vit à la façon des plantes; à cette vie succède celle de l'animal, et en troisième lieu la vie propre de l'homme (4). Dans l'ordre des êtres produits par voie de génération et sujets à la corruption, il n'y a pas d'autre forme plus éloignée et plus noble que cette dernière. L'âme humaine est donc le terme de la génération complète, et la matière tend à arriver à ce terme qui est sa forme dernière. Donc les éléments existent pour les corps mixtes, et ceux-ci pour les corps vivants. Parmi ces derniers, les plantes existent pour les animaux; les animaux pour l'homme, et l'homme est la fin de la génération tout entière.

Comme la même chose est produite et conserve son *être* suivant l'ordre que nous venons d'indiquer pour la génération des êtres, leur conservation est également soumise à un certain ordre. Aussi voyons-nous que les corps mixtes s'entretiennent au moyen des qualités qui leur conviennent dans les éléments; les plantes trouvent leur nourriture dans les corps mixtes; les animaux dans les plantes, et quelques-uns d'entre eux, qui sont plus parfaits et plus forts, se nourrissent d'autres moins parfaits et plus faibles. Quant à l'homme, il convertit à son usage les êtres de tout genre : les uns servent à le nourrir, et

(4) Saint Thomas, en s'exprimant ainsi, ne veut pas dire que la matière première, au moyen de ces transformations successives, peut devenir la substance même de l'âme. Il applique ici ce principe posé et prouvé dans le chapitre 68 du livre II, que l'âme est la forme du corps, dont elle est parfaitement distincte comme substance. La matière, en passant par les états ou formes intermédiaires d'élément simple et de corps mixte ou composé d'éléments divers, devient capable de recevoir d'autres formes plus parfaites, qui sont : l'âme végétative, ou la vie des plantes; c'est le premier et le plus faible degré de la vie; ensuite l'âme sensitive, ou la vie des animaux, qui est déjà plus complète; enfin l'âme ou la vie intellectuelle propre à l'homme. Cette forme est le dernier degré de perfection auquel la matière peut s'élever, parce qu'il n'y au-dessus de l'homme que de pures intelligences, ou, selon l'expression de saint Thomas, des *substances séparées*.

---

anima actus est; itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit : Primo enim in generatione est fœtus vivens vita plantæ; postmodum vero vita animalis; demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; hæc vero propter viventia; in quibus plantæ sunt propter animalia; animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis.

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem præmissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates; plantæ vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quædam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem : quibusdam qui-

d'autres lui fournissent le vêtement. Voilà ce qui fait que la nature le met nu au monde, parce qu'il peut trouver de quoi se vêtir, de même qu'à l'exception du lait elle ne lui prépare aucun des aliments convenables, afin de l'obliger à chercher sa nourriture parmi ce qui l'entoure. L'homme emploie encore comme véhicules certains êtres; car comme il le cède à beaucoup d'animaux pour la célérité des mouvements et la force nécessaire pour supporter les travaux pénibles, ces animaux sont en quelque sorte destinés à devenir ses aides. Bien plus encore, il tire parti de toutes les choses sensibles pour perfectionner sa connaissance intellectuelle. C'est pourquoi le Psalmiste dit à Dieu en parlant de l'homme : *Vous avez tout mis sous ses pieds* [Ps. VIII, 8]. Nous lisons aussi dans la *Politique* d'Aristote que l'homme est naturellement le maître des autres animaux (5).

Si donc il est vrai que le mouvement du ciel ait lieu en vue de la génération des êtres, et que l'homme soit le terme de la génération tout entière et comme la fin dernière de ce genre, il est évident que dans l'ordre des êtres produits par voie de génération et susceptibles d'être mus, la fin [prochaine] du mouvement du ciel se rattache à l'existence de l'homme comme à sa dernière fin. L'Écriture nous rappelle cette vérité en disant que Dieu a fait les corps célestes *pour servir à toutes les nations* (6).

(5) Perspicuum est consentaneum esse naturæ atque expedire ei corpori animo servire..... Rursum in homine et in aliis animantibus similiter se res habet. Cicures enim bestiæ feris sunt meliores natura. His autem omnibus melius est hominis imperio subjectas esse (Arist., *Politicorum* seu *De republica*, I, c. 5).

(6) Custodite igitur sollicite animas vestras. Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est vobis Dominus in Horeb, de medio ignis, ne forte elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt (*Deuter.*, IV, 19).

---

dem ad esum; quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum præstare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparavit, nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur intellectualis cognitionis perfectionem; unde et de homine in Psalmis dicitur, ad Deum directo sermone : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus* (Psal. VIII, 8). Et Aristoteles dicit (Politic., I, 5) quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius cœli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem hujus generis, manifestum est quod finis motionis cœli ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem, in genere generabilium et mobilium. Hinc est quod dicitur quod Deus corpora cœlestia fecit *in ministerium cunctis gentibus* (Deuter., IV, 19).

CHAPITRE XXIII.

Le ciel est mû par une substance intellectuelle.

Les conclusions précédentes étant admises, nous pouvons établir maintenant que le premier auteur des mouvements du ciel est un être intelligent. En effet :

1° Jamais l'être qui agit conformément à son espèce propre ne cherche à réaliser une forme supérieure à la sienne ; car tout agent tend à produire un être qui lui ressemble. Or, selon qu'il agit au moyen du mouvement qui lui est propre, le corps céleste tend à réaliser la forme dernière (1), c'est-à-dire l'intelligence humaine, qui est de toutes les formes la plus noble, ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 22]. Donc le corps céleste n'agit pas conformément à son espèce propre et en qualité d'agent principal pour produire la génération des êtres, mais son action est déterminée par l'espèce d'un agent intellectuel supérieur, qui est l'agent principal et dont le corps céleste n'est que l'instrument. Or, l'action du ciel par laquelle il produit la génération des êtres consiste dans le mouvement qu'il reçoit. Donc le moteur du corps céleste est une substance intellectuelle.

2° Nous avons démontré [liv. I, ch. 13] qu'il n'y a pas de mouvement sans moteur. Donc il existe un moteur du corps céleste. — Donc ce moteur est complétement distinct de lui, ou bien il est uni avec

(1) Dont la matière est susceptible.

CAPUT XXIII.

Quod cœlum movetur ex aliqua intellectuali substantia.

Ex præmissis etiam ostendi potest primum motivum motus cœli esse aliquid intellectivum.

1° Nihil enim secundum propriam speciem agens, intendit formam altiorem sua forma ; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem cœleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quæ est intellectus humanus ; qui quidem est altior omni forma, ut ex præmissis (c. 22) patet. Corpus igitur cœli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus cœleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem cœlum ad generationem, secundum quod movetur. Movetur igitur corpus cœleste ab aliqua intellectuali substantia.

2° Adhuc, Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri, ut superius (l. I, c. 13) probatum est. Corpus igitur cœli ab aliquo movetur. — Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei

lui, de telle sorte que cet être composé du ciel et de son moteur se meut lui-même, en tant qu'une de ses parties est le moteur et l'autre le mobile. — Si l'on s'arrête à cette dernière conséquence, comme tout être qui se meut lui-même est vivant et animé, nous en concluons que le ciel est animé et qu'il n'a pas d'autre âme qu'une âme intelligente. En effet, il n'a pas une âme nutritive, puisqu'il est étranger à la génération et à la corruption; ni une âme sensitive, puisqu'il est dépourvu des divers organes propres aux animaux. Donc il est mû par une âme intelligente. — Si, au contraire, il reçoit le mouvement d'un moteur extrinsèque, ce moteur est un corps ou un être incorporel. Si c'est un corps, il ne peut mouvoir sans être mû [liv. I, ch. 13]. Donc il aura lui-même son moteur, et comme on ne peut étendre jusqu'à l'infini la série des corps, nous arriverons nécessairement à un premier moteur non corporel. D'un autre côté, un être qui est complétement séparé des corps est par là même intellectuel [liv. I, ch. 44]. Donc le mouvement du ciel, qui est le premier de tous les corps, a pour auteur une substance intellectuelle.

3° Selon Aristote, tous les corps, pesants ou légers, sont mus par l'être qui les produit ou éloigne d'eux un obstacle (2); car il est impossible que la forme soit en eux le moteur, et la matière le mobile, puisque les corps seuls sont susceptibles d'être mus. Or, les corps célestes sont aussi simples que les corps élémentaires, qui sont composés

(2) Motum omnes inquiunt esse qui de natura aliquid dicunt, tum quia mundum faciunt, tum quia contemplatio ipsis omnis est de generatione corruptioneve, quam impossibile est esse, si non sit motus. Verum qui mundos infinitos esse, et alios ipsorum fieri, alios corrumpi dicunt, ii motum inquiunt semper esse; sint enim generationes et corruptiones ipsorum cum motu necesse est. Qui vero mundum aut unum et semper eumdem esse dicunt, aut unum quidem, sed non semper, ii de motu quoque similiter opinantur (Arist. *Phys.*, VIII, c. 1).

---

unitum, ita quod compositum ex cœlo et movente dicatur movere seipsum, in quantum una pars ejus est movens et alia mota. — Si autem sic est, omne autem movens seipsum est vivum et animatum, sequitur quod cœlum sit animatum; non autem alia anima, quam intellectuali : non enim nutritiva, quum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva quum non habeat organorum diversitatem. Sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. — Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum, aut incorporeum; et si quidem corporeum, non movet, nisi motum, ut ex superioribus (l. I, c. 13) patet. Oportebit ergo et illud ab alio moveri. Quum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem est penitus a corpore separatum oportet esse intellectuale, ut ex superioribus (l. I, c. 44) patet. Motus igitur cœli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

3° Item, Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in octavo Physicorum (c. 1); non enim potest esse quod forma in eis sit movens, et materia mota; nihil enim movetur, nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, et non est in

seulement d'une matière et d'une forme. Si donc ils sont mus à la manière des corps pesants et légers, ils doivent avoir pour moteur un être qui les produit essentiellement et qui éloigne d'eux accidentellement un obstacle. Or, cela répugne; car ces corps ne sauraient être produits par voie de génération, puisqu'ils ne sont pas composés de principes contraires, et rien ne peut faire obstacle à leurs mouvements. Donc les moteurs de ces corps les mettent en mouvement par une appréhension qui, n'étant pas sensitive, selon ce que nous avons dit, est, par conséquent, intellectuelle.

4° En supposant que la nature soit l'unique principe du mouvement céleste, sans aucune appréhension, le principe du mouvement du ciel sera nécessairement, aussi bien que pour les éléments, la forme du corps céleste. En effet, quoique les formes simples soient dépourvues de la puissance motrice, elles sont cependant les principes du mouvement; car les mouvements naturels, de même que toutes les autres propriétés qui sont dans la nature d'un être, ont lieu par suite de la réalisation de ces formes (3). Or, le mouvement du ciel ne peut résulter de la forme du corps céleste comme de son principe actif; car la forme est le principe du mouvement local, en ce sens que tel corps doit, à raison de sa forme, occuper un lieu vers lequel il est mû en vertu de cette même forme; et parce que le principe générateur le met en possession de ce lieu, nous le considérons comme un moteur : c'est ainsi qu'en vertu de sa forme le feu demande à s'élever en haut. Or, la nature du corps céleste n'exige point qu'il soit dans

(3) Il est évident, en effet, que si un être était dépourvu de sa forme, c'est-à-dire s'il était simplement possible, puisque c'est en vertu de sa forme qu'il existe réellement, il ne pourrait être soumis ni au mouvement local, ni à tout autre changement.

---

eis compositio, nisi materiæ et formæ, ita et corpora cœlestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se, et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem; non autem sensitivam, ut ostensum est; ergo intellectivam.

4° Amplius, Si principium motus cœlestis est sola natura absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus cœli sit forma cœlestis corporis, sicut et in elementis. Licet enim formæ simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum; ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliæ naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus cœlestis sequatur formam cœlestis corporis, sicut principium activum; sic enim forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori, secundum suam formam, debetur aliquis locus in quem movetur ex vi suæ formæ tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor : sicut igni secundum suam formam competit esse sursum. Corpori autem cœlesti, secundum suam formam, non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non

un lieu plutôt que dans un autre. Donc la nature n'est pas l'unique principe du mouvement céleste. Donc le principe de ce mouvement est l'appréhension [intellectuelle] du moteur.

5° La nature n'a jamais qu'un seul but; c'est pourquoi ses productions conservent toujours le même mode d'existence, si rien ne les en empêche; et cela n'arrive que rarement. Donc la nature ne peut rechercher comme une fin ce qui renferme essentiellement une altération de la forme. Or, le mouvement se trouve, en vertu de son essence, placé dans cette condition; car le mobile, considéré comme tel, diffère actuellement de ce qu'il était auparavant. Il répugne donc à la nature de rechercher le mouvement pour lui-même. Donc son but est d'arriver par le mouvement au repos, qui est au mouvement ce qu'est l'unité pour le nombre. En effet, l'être qui reste en repos est présentement ce qu'il était dans le passé; et si le mouvement du ciel n'avait que la nature pour principe, il se produirait seulement pour arriver au repos; et nous voyons tout le contraire, puisqu'il se continue sans cesse. Donc il ne faut pas attribuer le mouvement du ciel à la nature, comme à son principe actif, mais plutôt à quelque substance douée d'intelligence.

6° Toutes les fois que la nature est le principe actif d'un mouvement, il résulte de là que si une chose se porte naturellement vers une autre, la nature ne contribue en rien et s'oppose même à leur séparation : par exemple, en vertu d'une loi naturelle, un objet pesant descend en bas, et lorsqu'il prend une autre direction, c'est contrairement à sa nature. Si donc le mouvement du ciel était naturel, comme il tourne naturellement du côté de l'occident, il irait contre la nature en quittant l'occident pour revenir à l'orient; ce qui est impossible,

---

igitur motus cœlestis principium est sola natura. Oportet igitur, quod principium motus ejus sit per apprehensionem moventis.

5° Adhuc, Natura semper ad unum tendit; unde quæ sunt a natura semper sunt eodem modo, nisi impediantur; quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet deformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi; quod enim movetur, in quantum hujusmodi, dissimiliter se habet et nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quæ se habet ad motum sicut unum ad multa; quiescit enim quod similiter se habet nunc et prius; si enim motus cœli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem; cujus contrarium apparet, quum sit continuus. Non est igitur motus cœli a natura, sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

6° Item, Omni motui qui est a natura, sicut a principio activo, oportet quod si accessus ad aliquid est naturalis, quod recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam; sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus cœli esset naturalis, quum tendat ad occidentem naturaliter,

puisqu'il n'y a dans ce mouvement rien de forcé ni de contraire à nature (4). Donc la nature ne peut être le principe actif du mouvement céleste. Donc il faut conclure des raisons qui précèdent que ce principe est une vertu capable d'appréhension, et qui meut par son intelligence. Donc le corps céleste est mû par une substance intellectuelle.

On ne peut nier cependant que le mouvement du ciel ne soit naturel. Un mouvement est naturel, non-seulement à cause de son principe actif, mais encore en raison de son principe passif. Nous en avons la preuve dans la production des corps simples, qui n'est point naturelle du côté du principe actif. En voici la raison. Un être est mû naturellement par son principe actif, lorsque ce principe est en lui; car la nature est un principe de mouvement dans l'être où elle se trouve. Or, le principe actif de la production des corps simples est extrinsèque à ces corps. Donc, si leur mouvement est naturel, ce n'est pas à cause du principe actif, mais seulement à raison du principe passif, c'est-à-dire de la matière, qui recherche naturellement sa forme naturelle. Ainsi donc, considéré comme provenant du principe actif, le mouvement du corps céleste n'est pas naturel, mais plutôt volontaire et intellectuel; tandis que relativement au principe passif, il est naturel, parce que le corps céleste est naturellement disposé à recevoir ce mouvement.

(4) Saint Thomas raisonne ici d'après le système planétaire de Ptolémée, suivi encore de son temps. Cet astronome considère la terre comme le centre de l'univers, et tous les mouvements des astres se font d'orient en occident. Copernic, dont le système a prévalu, fait du soleil le centre du monde, et les planètes accomplissent leurs révolutions d'occident en orient, en sorte que le mouvement réel est pour nous l'opposé du mouvement apparent. Quelque système que l'on adopte, l'argument du saint Docteur n'en conserve pas moins toute sa force.

contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile; in motu enim cœlesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus cœlestis sit natura. Est igitur principium activum ejus aliqua vis apprehensiva et per intellectum movens, ut ex prædictis patet. Movetur igitur corpus cœleste a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum cœlestem esse naturalem. Dicitur enim esse aliquis motus naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum : sicut patet in generatione simplicium corporum, quæ quidem non potest dici naturalis ratione principii activi. Movetur enim id naturaliter a principio activo, cujus principium activum est intra; natura enim est principium motus in eo in quo est. Principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus cœlestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis; quantum vero ad principium passivum, est naturalis;

Il suffit, pour donner à cette vérité toute son évidence, d'examiner dans quelle disposition se trouve le corps céleste par rapport à son lieu propre. Un être devient passif et reçoit un mouvement, parce qu'il est en puissance; il agit, au contraire, et devient moteur, selon qu'il est en acte. Or, le corps céleste, à raison de sa substance, est indifféremment en puissance pour tout lieu, de même que la matière première pour toute forme [ch. 22]. Il en est autrement d'un corps qui est pesant ou léger. Sa nature ne le laisse pas indifférent pour tout lieu, mais celui qu'il doit occuper se trouve déterminé d'après le caractère de sa forme. Donc le principe actif du mouvement des corps pesants ou légers n'est autre que leur nature, tandis que la nature des corps célestes n'est que le principe passif de leur mouvement. On ne doit donc pas regarder comme forcé le mouvement de ces derniers, de même que celui des corps pesants ou légers auxquels nous l'imprimons par notre intelligence. Ces corps, en effet, sont naturellement aptes à être mus dans une direction contraire à celle que nous leur donnons. Il s'ensuit que nous leur faisons violence en les soumettant à ce mouvement; et cependant le mouvement que le corps de l'animal reçoit de son âme, en sa qualité d'être animé, n'est nullement forcé, quoiqu'il le soit si nous considérons l'animal comme quelque chose de pesant. Quant aux corps célestes, ils n'ont aucune aptitude pour un mouvement contraire; mais elle se borne à celui qu'une substance intelligente leur imprime. Ce mouvement est donc en même temps volontaire, dans le principe actif, et naturel, dans le principe passif.

Quoique le mouvement du ciel soit volontaire dans son principe

---

nam corpus cœleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum.

Hoc autem manifeste apparet, si habitudo consideretur cœlestis corporis ad suum *ubi*. Patitur enim et movetur unumquodque, secundum quod est in potentia; agit vero et movet, secundum quod est actu. Corpus autem cœleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut (c. 22) prædictum est. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suæ formæ determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus ejus; natura vero corporis cœlestis est motus ipsius passivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quæ a nobis moventur per intellectum; corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis : et ideo a nobis moventur per violentiam, licet motus corporis animalis, quo movetur ab anima, non sit ei violentus, in quantum est animatum, etsi sit ei violentus, in quantum est grave quoddam. Corpora autem cœlestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente; unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum, et naturalis, quantum ad principium passivum.

Quod autem motus cœli est voluntarius secundum activum principium, non repu-

actif, et que la volonté puisse choisir entre plusieurs objets, sans être déterminée à aucun, cela n'empêche pas ce mouvement d'être un et toujours uniforme; car de même que la nature se porte par sa propre vertu vers une seule chose, de même la volonté se détermine pour un seul objet par sa sagesse, qui la conduit infailliblement à une fin unique.

Il est également démontré qu'il n'y a rien dans le mouvement du ciel qui contrarie la nature, et qu'il ne s'approche ni ne s'éloigne d'aucun lieu. Lorsque les corps pesants ou légers sont en mouvement, leur condition est différente pour deux raisons : d'abord, parce que la tendance de la nature, en agissant sur ces corps, est déterminée à tel lieu; en sorte que, comme le mobile tend naturellement à occuper ce lieu, c'est contrairement à sa nature qu'il s'en éloigne; ensuite, parce qu'il y a contrariété entre deux mouvements, dont l'un s'approche du milieu et l'autre s'en éloigne. Si, lorsqu'il s'agit du mouvement de ces corps pesants ou légers, on considère, non pas le lieu extrême, mais celui qui tient le milieu, par là même que le mobile s'en approche naturellement, il s'en éloigne naturellement aussi, parce que la nature n'a qu'une seule intention et qu'il n'y a pas deux mouvements contraires, mais un mouvement unique et continu. — Or, ceci s'applique au mouvement des corps célestes; car nous venons d'observer que la nature ne recherche pas tel lieu déterminé. On peut même dire que le mouvement circulaire qui éloigne un corps d'un point fixe n'est pas opposé à celui qui l'en rapproche; mais ce mouvement [dans son ensemble] est un et continu. D'où il suit que dans le mouvement

---

gnat unitati et conformitati cœlestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet et non est determinata ad unum, quia sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex præmissis quod in motu cœli non est contra naturam, neque accessus ad aliquod *ubi*, neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo : Primo quidem, quia intentio naturæ est determinata in gravibus et in levibus ad unum locum; unde sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo. Secundo, quia duo motus, quorum uno accedit ad medium et altero recedit, sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur, quia totum stat sub una intentione naturæ, et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. — Ita autem est in motu cœlestium corporum, quia naturæ intentio non est ad aliquod *ubi* determinatum, ut jam dictum est. Motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus; unde quodlibet *ubi* in motu cœli est sicut medium et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad præsentem intentionem, utrum corpus cœleste moveatur a substantia intellectuali con-

du ciel tout lieu est un moyen, et qu'il n'y a pas d'extrême comme dans le mouvement en ligne droite (5).

Il importe peu, pour le présent, que la substance intellectuelle qui meut le corps céleste soit unie avec lui, à la manière des âmes, ou bien qu'elle en soit séparée. Il est également indifférent que chacun des corps célestes soit mû par Dieu, ou bien qu'il n'en meuve aucun immédiatement, mais au moyen de substances intellectuelles créées; ou encore que le premier seulement soit mû immédiatement par Dieu, et les autres par les substances créées, pourvu que nous arrivions à cette conclusion, que le moteur du ciel est une substance intellectuelle.

CHAPITRE XXIV.

Tous les êtres, même privés d'intelligence, recherchent le bien.

Ces deux propositions étant admises: la première, que le ciel est mû par une substance intellectuelle [ch. 23]; la seconde, que ce mouvement a pour but la génération des êtres dans ce monde inférieur, il s'ensuit nécessairement que la génération et le mouvement de ces êtres

(5) Saint Thomas raisonne ici comme Aristote, qui prouve, dans sa *Physique* (liv. VIII, ch. 8 et 9), que le mouvement circulaire seul est continu et peut durer jusqu'à l'infini.

---

juncta, quæ sit anima ejus, vel a substantia separata; et utrum unumquodque corporum cœlestium moveatur a Deo; vel nullum immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis, dummodo habeatur quod motus cœlestis est a substantia intellectuali.

CAPUT XXIV.

Quod omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent.

Si autem corpus cœleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (c. 23), motus autem corporis cœlestis ordinatur ad generationem in inferioribus, necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiæ intelligentis; in eumdem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti. Cœlum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiæ. Sunt igitur formæ et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatæ et intentæ, sicut a principali agente, a corpore vero cœlesti, sicut ab instrumento. Oportet autem quod species eorum quæ causantur et intenduntur

procèdent de l'intention d'une substance intelligente ; car l'agent principal et l'instrument qu'il emploie ont en vue la même fin. Or, le ciel est la cause des mouvements inférieurs, en vertu du mouvement qu'il reçoit d'une substance intellectuelle. Donc il est en quelque sorte l'instrument de cette substance. Donc c'est une substance intellectuelle qui veut et réalise, en qualité d'agent principal, les formes et les mouvements des corps inférieurs, et le corps céleste en est la cause instrumentale. Or, de même que les formes des objets d'art sont renfermées tout d'abord dans l'intelligence de l'artiste, d'où elles passent dans les effets, ainsi l'agent intellectuel doit avoir préalablement dans son intelligence les formes des êtres voulus et produits par lui. Donc toutes les formes des êtres inférieurs, et tous les mouvements qu'ils subissent, se trouvent déterminés par les formes intelligibles conçues dans l'intelligence d'une ou de plusieurs substances intellectuelles (1). C'est ce qui a fait dire à Boëce, dans son livre *De la Trinité*, que « les formes qui résident dans la matière viennent des formes indépendantes de la matière (2). » Sous ce rapport, Platon est dans la vérité lorsqu'il dit que les formes séparées sont les principes des formes inhérentes à la matière (3). Mais son opinion diffère de la nôtre en ce

(1) Suivant que le ciel tout entier est mû par une seule de ces substances, ou bien que chacun des astres a son moteur particulier. Le saint Docteur ne décide pas ici cette question.

(2) Nous analysons ce passage de Boëce, sans rien changer à ses expressions : « Forma est vel cum materia, vel sine materia. Ad cognoscendum ens oportet inspicere formam ; quæ vere forma, nec imago est, et quæ ipsum *esse* est, et ex qua esse est ; omne namque esse ex forma est : sic statua non ex ære effigies animalis est, sed ex forma. Forma vero quæ est sine materia non poterit esse subjectum, nec vero inesse materiæ ; nam non esset forma, sed imago. Ex his enim formis quæ præter materiam sunt, istæ formæ venerunt quæ sunt in materia et corpus efficiunt ; nam cæteras quæ in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum sunt imagines (*De Trinitate*, c. 2). »

(3) Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, idea (id est species) erit, semper eadem in omnibus ? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenidès, numquid necesse est alias res specierum esse participes ? an unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut quum sint notiones, carere intelligentia ? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. — At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quædam in natura constare*, alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effictas esse, tunquam imagines

---

ab intellectuali agente, præexsistant in intellectu ipsius, sicut formæ artificiatorum præexsistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formæ, quæ sunt in istis inferioribus, et omnes motus, determinantur a formis intellectualibus, quæ sunt in intellectu alicujus substantiæ, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius in libro de Trinitate (c. 2) quod « formæ quæ sunt in materia « venerunt a formis quæ sunt sine materia. » Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formæ separatæ sunt principia formarum quæ sunt in materia : licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium ; nos

qu'il considère ces formes comme subsistant par elles-mêmes et qu'il en fait les causes immédiates des formes sensibles, au lieu que, selon nous, elles existent dans une intelligence et produisent les formes inférieures au moyen du mouvement du ciel.

Toutes les fois que le moteur meut par lui-même [ou essentiellement] et non accidentellement, c'est lui qui dirige le mobile vers la fin à laquelle doit aboutir son mouvement. Or, le moteur du corps céleste est une substance intellectuelle, et lui-même il devient, par son mouvement, la cause de tous les mouvements produits dans les corps inférieurs. Donc le corps céleste tend vers la fin de son mouvement, et par conséquent, chacun des corps inférieurs recherche sa fin propre, en vertu de la direction donnée par cette substance intellectuelle.

On comprend donc maintenant, sans aucune difficulté, comment des corps naturels privés de toute connaissance se meuvent et agissent pour une fin. Ils tendent à cette fin, parce qu'ils reçoivent une direction analogue à celle que suit la flèche, lorsqu'elle va frapper le but choisi par l'archer. De même, en effet, que la flèche suit la ligne qui conduit au but ou à une fin déterminée, en vertu de l'impulsion donnée par l'archer, ainsi les corps naturels obéissent à l'inclination qui les pousse vers telle fin en rapport avec leur nature, en vertu de l'action des moteurs naturels, dont ils reçoivent leurs formes, leurs vertus actives et leurs mouvements. Il ressort encore clairement de là que toute production de la nature est l'œuvre d'une substance intelligente; car l'effet se rattache, comme à sa cause principale, bien

atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur et eas quodam modo repræsentent (*Parmenides*, p. 123, — H. Steph., 1578).

---

vero ponimus eas in intellectu exsistentes et causantes formas inferiores per motum cœli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem cœleste movetur a substantia intellectuali et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus cœleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens, inferiora corpora in proprios fines.

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum, ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis; nam effectus principaliter at-

plus au premier moteur qui conduit le mobile à sa fin qu'aux instruments qui agissent d'après sa direction supérieure, et c'est pour cette raison que les opérations de la nature, aussi bien que celles du sage, se font toujours suivant l'ordre exigé par la fin.

Il est donc évident que les êtres mêmes qui n'ont point la faculté de connaître peuvent agir pour une fin, rechercher le bien en vertu de leur appétit naturel et tendre à la ressemblance divine et à leur propre perfection. Au reste, ces expressions diverses ont toutes le même sens; car les êtres s'efforcent de devenir parfaits par cela seul qu'ils recherchent le bien, puisque la bonté d'une chose est proportionnée à sa perfection. L'être qui s'efforce de devenir bon tend également à ressembler à Dieu, puisque cette ressemblance consiste dans la bonté; et tel ou tel bien particulier n'est capable d'exciter une appétence quelconque [suivant la nature de l'être], qu'autant qu'il reproduit la ressemblance de la bonté première [et essentielle]. Si donc il recherche son bien propre, c'est parce qu'il veut arriver à la ressemblance divine, et non réciproquement. Ce qui prouve que tous les êtres recherchent cette ressemblance avec Dieu comme leur fin dernière.

On peut considérer le bien d'un être sous différents rapports. — Premièrement, telle chose est son bien propre comme individu : l'animal, par exemple, recherche son bien propre en même temps que sa nourriture qui doit lui conserver l'*être*. — Secondement, ce bien est tel en raison de l'espèce : ainsi l'animal recherche son bien propre en engendrant d'autres animaux, en prenant soin de les nourrir, et généralement en faisant tout ce qui peut contribuer à la conservation ou bien à la sûreté des individus de son espèce. — Troisièmement,

---

tribuitur primo moventi dirigenti in finem quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturæ inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.

Planum igitur fit quod ea etiam quæ cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur; nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ab bonum, quum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est; bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, in quantum est similitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem, quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter. — Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium ratione individui; et sic appetit animal suum bonum, quum appetit cibum quo in esse conservatur. — Alio modo, secundum quod est ejus ratione speciei; et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suæ

le bien se rapporte au genre; et c'est en ce sens que l'agent équivoque (4), tel que le ciel, recherche son bien propre en produisant son effet. — Quatrièmement, ce bien consiste encore dans une ressemblance d'analogie entre les effets et leur principe : Dieu, qui est en dehors de tout genre (liv. I, c. 25), donne l'*être* à tout ce qui existe en vue de son bien propre.

Ceci nous démontre que, plus la vertu active d'un être est parfaite et sa bonté élevée, plus aussi l'appétence du bien se développe en lui, et il recherche et opère ce bien dans les êtres qui s'éloignent de lui davantage. En effet, un être imparfait ne va pas au-delà du bien qui lui est propre, comme individu; l'être parfait recherche le bien de l'espèce, et celui qui est plus parfait encore aspire au bien de tout le genre. Quant à Dieu, dont la bonté atteint le suprême degré de la perfection, il veut le bien de l'être dans son sens le plus étendu. C'est donc avec raison que plusieurs ont dit, en parlant du bien, qu'en sa qualité de bien il tend à se répandre (5), parce qu'en s'améliorant un

(4) L'agent ou la cause est *équivoque*, lorsque l'effet produit est d'une nature différente. Le soleil, qui par sa chaleur fait germer la graine et croître les plantes, est un agent *équivoque*.

(5) Du nombre de ces auteurs est saint Denys-l'Aréopagite, qui nous représente Dieu communiquant sa bonté aux créatures, dont les plus parfaites s'efforcent de rendre bons les êtres inférieurs. — Age ergo, jam ad ipsum nomen boni progrediamur, quod exempte ab omnibus divinitati supra divinitatem attribuunt theologi, vocantes, ut arbitror, bonitatem ipsam essentiam divinam, divinitatis originem : et quia sic essentia sua bonus est Deus, ut tanquam substantiale bonum, bonitatem in omnia porrigat. Quemadmodum enim sol ille noster, non cogitatione aut voluntate, sed eo ipso quod est, illuminat universa quæ quoquo modo lucis ejus sunt capacia, sic etiam ipsum bonum (quod non secus præstat soli, quam primæva species imagini obscuræ), ipsamet substantia sua rebus omnibus, pro cujusque captu, totius bonitatis suæ radios effundit. His constiterunt omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ, et virtutes et operationes; horum virtute sunt, vitamque habent sempiternam et indeficientem, ab omni corruptione ac morte et materia generationeque liberæ, necnon ab instabili fluxaque, quæ in diversa diversimode fertur permutatione, semotæ, et tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur, et ut mentes *supermundialiter* (ὑπερκοσμίως) intelligunt, atque propriis rerum rationibus illustrantur, rursumque in ea quæ illis cognata sunt sua munera derivant (*De divin. nomin.*, c. 4).

---

speciei. — Tertio vero modo, ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando agens æquivocum, sicut cœlum. — Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus (l. I, c. 25), propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quærit et operatur; nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum hujusmodi, est diffusivum, quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quo-

être communique sa bonté à d'autres qui sont à une distance plus considérable de lui. Comme aussi l'être le plus parfait de chaque genre est le type et, en quelque sorte, la mesure de tous ceux qui entrent dans ce genre, Dieu, qui l'emporte en bonté sur tout ce qui existe et qui la communique à tout sans exception, est nécessairement, par la manière dont il opère cette diffusion, le modèle de tous les êtres qui en font participer d'autres à leur propre bonté; car un être s'élève à un degré supérieur dans l'ordre des causes à mesure qu'il étend plus loin la diffusion de sa bonté.

Nous devons encore tirer de là cette conclusion, qu'un être, en s'efforçant de ressembler à Dieu en ce qu'il devient la cause d'autres êtres, n'est point détourné de la recherche de son bien propre. Il ne répugne donc point de dire que les corps célestes sont mus, et que leurs moteurs agissent en vue des corps produits par voie de génération et soumis à la corruption, et qui leur sont inférieurs en noblesse; car ceux-ci ne sont pas la fin dernière des autres, et les corps célestes, par là même qu'ils tendent à les produire, se portent aussi vers leur bien propre et recherchent la ressemblance divine, qui est leur fin dernière.

CHAPITRE XXV.

Toute substance intellectuelle a pour fin la connaissance de Dieu.

Puisque tous les êtres, y compris même ceux qui sont dépourvus

---

libet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quæ sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconveniens si motus corporum cœlestium et actiones motorum eorum dicantur esse aliqualiter propter hæc corpora quæ generantur et corrumpuntur, quæ sunt eis indigniora; non enim sunt propter hæc sicut propter ultimum finem, sed intendentes horum generationem intendunt suum bonum et divinam similitudinem, tanquam ultimum finem.

CAPUT XXV.

Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiæ.

Quum autem omnes creaturæ, etiam in-

d'intelligence, se rattachent à Dieu comme à leur fin; puisque, d'un autre côté, tous atteignent cette fin en ce qu'ils participent en quelque chose à sa ressemblance, les créatures intelligentes s'approchent de lui d'une manière plus spéciale, c'est-à-dire au moyen de leur opération propre, qui consiste à le connaître. D'où il suit nécessairement que la fin d'une créature intelligente est de connaître Dieu. En effet :

1° Nous avons établi [ch. 18] que Dieu est la fin universelle des êtres. Donc chacun d'eux tend à s'unir à Dieu comme à sa dernière fin, autant que le comporte sa nature. Or, un être s'unit plus intimement à Dieu lorsqu'il peut arriver jusqu'à sa substance, et c'est ce qui a lieu pour qui connaît quelque chose de la substance divine, que s'il lui ressemble seulement sous quelque rapport. Donc toute substance intellectuelle s'efforce d'arriver à la connaissance de Dieu, comme à sa dernière fin.

2° L'opération propre d'un être s'identifie avec sa fin; car cette opération est une seconde perfection (1), et pour cette raison on regarde comme bon et doué de vertu celui qui est convenablement disposé pour réaliser son opération propre. Or, connaître est l'opération propre des substances intelligentes. Donc c'est aussi leur fin. Donc la fin dernière est ce que l'on trouve de plus parfait dans l'opération, sur-

(1) Saint Thomas explique ailleurs en quoi consistent la première et la seconde perfection d'un être. « On distingue, dit-il, deux perfections dans un être, la première et la seconde. La première existe lorsque l'être est parfait sous le rapport de la substance, et elle consiste dans la forme du tout, qui résulte de l'intégrité des parties. La perfection seconde d'un être est sa fin. Cette fin est une opération : par exemple, la fin du joueur de harpe est de faire résonner son instrument; ou bien une chose à laquelle on arrive par l'opération : ainsi l'architecte a pour fin la maison qu'il construit au moyen de son art. La perfection première est la cause de la seconde; car la forme est le principe de l'opération. La perfection dernière, qui est la fin de tout l'univers, est la parfaite béatitude des saints, qui se réalisera à la consommation des temps. La première perfection, c'est-à-dire l'intégrité de l'univers, a existé dès l'origine des choses » (*Summa theolog.*, 1ª q. 73, a. 1, in corp.).

---

tellectu carentes, ordinentur in Deum, sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem, intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum.

1° Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. 18). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem, sicut in ultimum finem.

2° Item, Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria

tout lorsqu'il s'agit d'opérations qui ne doivent pas se terminer à un *fait*, telles que sont celles de connaître et de sentir. Or, comme les opérations de ce genre se spécifient d'après leurs objets, qui les font aussi connaître, celle-là devra atteindre le plus haut degré de perfection dont l'objet est le plus parfait. Par conséquent, la connaissance qui a pour objet le plus parfait de tous les êtres intelligibles, c'est-à-dire Dieu, est aussi la plus parfaite des opérations de ce genre. Donc la fin dernière de toute substance intelligente est d'avoir de Dieu une connaissance intellectuelle.

On pourra raisonner contre nous de la manière suivante : Il est vrai que la fin dernière des substances intellectuelles est de connaître le plus parfait des êtres intelligibles. On ne peut cependant pas affirmer que l'être qui est intelligible au plus haut degré pour telle ou telle intelligence est absolument le plus parfait de tous; mais à mesure que la substance intellectuelle s'élève, l'être qui, pour elle, est le premier des intelligibles, se trouve placé dans un degré supérieur. Il suit de là que, relativement à la plus élevée des substances intellectuelles créées, l'être intelligible le plus parfait est réellement celui qui l'emporte sur tous les autres; et, par conséquent, elle trouvera son bonheur dans la connaissance de Dieu. Mais la félicité de chaque substance intellectuelle subordonnée à celle-là consistera à connaître un être intelligible inférieur, qui sera cependant le plus élevé de tous ceux qu'elle est capable de connaître. L'intelligence humaine surtout, à raison de sa faiblesse, ne saurait arriver à la connaissance de l'être intelligible dont la perfection est absolue; car elle est, par rapport à

---

operatio substantiæ intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant per quæ etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quæ est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ.

Potest autem aliquis dicere, intellectualis quidem substantiæ ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile. Non tamen illud quod est optimum intelligibile hujus vel illius intellectualis substantiæ est optimum intelligibile simpliciter, sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter; unde ejus felicitas erit in intelligendo Deum. Cujuslibet vero inferioris substantiæ intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quæ ab ipsa intelliguntur. Et præcipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter ejus debilitatem: habet enim se ad cognoscen-

cet objet souverainement intelligible, dans les mêmes conditions que l'œil du hibou relativement à la lumière du soleil (2).

Mais il est bien certain que la connaissance de Dieu est la fin de toutes les substances intellectuelles, même du dernier degré; car nous avons démontré [ch. 18] que Dieu est la fin dernière vers laquelle tendent tous les êtres. Or, quoique l'intelligence humaine soit la dernière dans l'ordre des substances intellectuelles, elle est cependant supérieure aux êtres dépourvus d'intelligence. Donc, puisqu'il répugne que la substance la plus parfaite existe pour la fin la moins noble, Dieu sera aussi la fin de l'intelligence humaine. Or, nous avons vu [ch. 22] que chacun des êtres intelligents arrive à sa dernière fin par la connaissance qu'il en a. Donc l'intelligence de l'homme s'élève jusqu'à Dieu, comme à sa fin, en ce qu'elle le connaît.

3° De même que les êtres sans intelligence se portent vers Dieu, comme vers leur fin, en s'assimilant à lui, les substances intellectuelles tendent vers lui, ainsi que nous l'avons déjà vu, par la connaissance qu'elles en ont. Or, quoique les êtres privés d'intelligence s'efforcent de ressembler à leurs agents prochains, la nature ne s'arrête pas là, mais sa fin est d'arriver jusqu'à la ressemblance du souverain bien [ch. 19]; et cependant ces êtres ne sont capables de lui ressembler que d'une manière très imparfaite. Donc, quelque incomplète que soit la connaissance de Dieu acquise par une intelligence, elle lui conviendra beaucoup plus comme fin dernière que la connaissance parfaite d'êtres inférieurs.

(2) Cette comparaison est d'Aristote. — Speculatio de veritate partim difficilis, partim facilis est..... Quum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest. Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt (*Metaph.*, II, c. 1).

---

dum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuæ ad solem.

Sed manifeste apparet quod finis cujuslibet substantiæ intellectualis, etiam infimæ, est intelligere Deum; ostensum est enim supra (c. 18) quod omnium entium ultimus finis in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Quum ergo nobilioris substantiæ non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est (c. 22). Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum, sicut ad finem.

3° Adhuc, Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum, sicut in finem, per viam assimilationis, ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis, ut ex prædictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis (c. 19) patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur, quantumcumque modicum possit de divina cogni-

4° Chaque être désire pardessus otut sa fin dernière. Or, l'intelligence humaine recherche la connaissance des choses divines dans laquelle elle se complaît, bien que cette vue soit très limitée, et elle la préfère à la connaissance qu'elle possède des êtres inférieurs. Donc la fin dernière de l'homme est de connaître Dieu, n'importe à quel degré.

5° Tout en général recherche la ressemblance divine, comme sa fin propre. Donc on doit considérer comme la fin dernière d'un être ce qui le rend autant que possible semblable à Dieu. Or, ce qui établit la ressemblance la plus parfaite entre Dieu et la créature intelligente, c'est la qualité d'être intelligent inhérente à cette dernière ; car elle possède, à l'exclusion du reste des créatures, cette ressemblance qui renferme toutes les autres. Or, cette ressemblance spéciale avec Dieu est plus parfaite dans l'être qui connaît un acte que dans celui dont la connaissance est seulement habituelle ou en puissance, parce que la connaissance est toujours actuelle en Dieu [liv. I, ch. 56]. De plus, l'être qui connaît actuellement ressemble davantage encore à Dieu, si Dieu est l'objet de sa connaissance ; car Dieu connaît tout en se connaissant lui-même [liv. I, ch. 46]. Donc la connaissance actuelle de Dieu est la fin dernière de toute substance intellectuelle.

6° Si une chose ne mérite d'être recherchée qu'en vue d'une autre chose, sa raison d'exister est l'être que l'on doit aimer seulement pour lui-même ; car si l'on étendait jusqu'à l'infini un appétit naturel, cette tendance de la nature serait vaine, puisque rien de ce qui est infini ne peut passer (3). Or, les sciences, les arts et les aptitudes pra-

(3) Infinitum secundum additionem non est in tempore finito pertransire (Arist. *Metaphys.*, II, c. 2).

---

tione percipere, illud erit pro sibi ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

4° Amplius, Unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

5° Adhuc, Unumquodque tendit in divinam similitudinem, sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est ; hanc enim similitudinem habet præ cæteris creaturis, et hoc includit omnes alias. In genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est, ut probatum est (l. I, c. 56) ; et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum ; nam ipse Deus intelligendo se, intelligit omnia alia, ut probatum est (l. I, c. 46). Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiæ.

tiques ne méritent d'être aimés que pour autre chose; car ils n'ont pas pour fin la science, mais l'action. Quant aux sciences spéculatives, on peut les aimer pour elles-mêmes, parce que leur unique fin est la science. Si l'on excepte les études spéculatives, il ne se fait, dans l'ordre des choses humaines, aucune action qui ne se rapporte pas à une fin. Le jeu lui-même, qui semble n'avoir aucun but, a aussi une fin qui lui convient, celle de récréer l'esprit, pour lui permettre de se livrer ensuite avec plus de vigueur aux opérations qui demandent une grande application; car si l'on jouait simplement pour jouer, on ne devrait jamais interrompre cet exercice; et personne n'admettra une telle conséquence. Donc les arts pratiques se rattachent à ceux qui sont spéculatifs, et toute opération humaine a pour fin les contemplations de l'intelligence. Or, toutes les fois que certains arts ou certaines sciences sont coordonnés entre eux, nous voyons que la fin dernière est déterminée par cette science ou cet art qui dirige les autres et leur trace des règles : par exemple, l'art du pilote duquel dépend la fin du navire, c'est-à-dire son usage, est le premier par rapport à l'art de construire les vaisseaux, et ce dernier est soumis à sa direction. Il en faut dire autant de la première philosophie (4) par rapport aux autres sciences spéculatives; car toutes dépendent d'elle, en ce sens qu'elle renferme en elle leurs principes fondamentaux et les dirige dans la manière de réfuter ceux qui les nient. Cette philosophie a elle-même pour dernière fin la connaissance de Dieu, et c'est pour cela que nous l'appelons une science divine. Donc la connais-

(4) C'est-à-dire la métaphysique, ou plutôt encore la théologie; car elle renferme les premiers principes qui doivent servir de base à l'édifice des connaissances acquises par la raison humaine et de critérium à ses découvertes.

6° Item, Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile; non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ, quia desiderium naturæ frustraretur, quum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiæ et artes et potentiæ practicæ sunt tantum propter aliud diligibiles; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculativæ sunt propter seipsas diligibiles; nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio, in rebus humanis, quæ non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa; nam etiam ipsæ actiones ludicræ, quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur; quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicæ ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quæ est præceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et præceptiva respectu navis factivæ. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas; nam

sance de Dieu est la fin dernière de toute connaissance et de toute opération humaine.

7° Lorsque plusieurs agents et moteurs sont coordonnés ensemble, la fin que cherchent à atteindre le premier agent et le premier moteur est nécessairement la fin dernière de tous les autres : ainsi le général et tous les soldats qui combattent sous ses ordres n'ont qu'une seule fin. Or, de toutes les parties de l'homme, son intelligence est le moteur supérieur ; car c'est elle qui meut l'appétit en lui proposant son objet. L'appétit intellectuel, ou la volonté, meut le double appétit sensitif auquel nous donnons le nom d'irascible et de concupiscible ; ce qui fait que nous n'obéissons jamais à la concupiscence sans un ordre de la volonté. Lorsque intervient le consentement de la volonté, l'appétit sensitif met à son tour le corps en mouvement. La fin propre de l'intelligence est donc aussi la fin de toutes les actions humaines. Or, la vérité est la fin et le bien de l'intelligence, et par conséquent, sa fin dernière est la première vérité. Donc la fin dernière de l'homme tout entier, de toutes ses opérations et de tous ses désirs, est de connaître la première vérité, qui est Dieu.

8° Tous les hommes désirent naturellement connaître la cause des phénomènes qui se passent sous leurs yeux. C'est ce qui les porta tout d'abord à méditer sur certains faits sensibles qui leur causaient de l'étonnement et dont ils ignoraient les causes, et lorsqu'ils les avaient découvertes, ils cessaient leurs recherches. Or, il reste toujours quelque chose à découvrir tant que l'on n'est pas arrivé à la première cause, et quand on la connaît, on croit posséder une notion

---

ab ipsa omnes aliæ dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia, ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem ; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanæ cognitionis et operationis.

7° Adhuc, In omnibus agentibus et moventibus ordinatis, oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium ; sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor ; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum objectum. Appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis ; unde et concupiscentiæ non obedimus, nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet jam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum ; et per consequens, ultimus finis, primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus, cognoscere primum verum, quod est Deus.

8° Amplius, Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur ; unde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines primo philosophari cœperunt ; invenientes autem causam quies-



complète de la chose. Donc l'homme éprouve naturellement aussi le désir de connaître la première cause, en la prenant pour sa fin dernière. Or, Dieu est la première cause de tous les êtres. Donc la fin dernière de l'homme est de connaître Dieu.

9° L'homme est porté par sa nature à rechercher la cause de tout effet connu. Or, par son intelligence il connaît l'être universel. Donc il désire naturellement connaître sa cause, et cette cause n'est autre que Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé [liv. II, ch. 15]. Or, aucun être n'a encore atteint sa fin dernière tant que son désir naturel n'est point satisfait. Donc la connaissance d'un être intelligible, quel qu'il soit, ne suffit pas pour faire le bonheur de l'homme, qui est sa fin dernière, si la connaissance de Dieu ne vient mettre un terme à son désir, comme étant sa dernière fin. Donc la fin dernière de l'homme est de connaître Dieu.

10° Le mouvement d'un corps qui se porte, en vertu d'une appétence naturelle, vers son lieu propre, augmente d'intensité et de rapidité, à mesure qu'il approche du terme (5). C'est ce qui conduit Aristote à prouver que le mouvement naturel en ligne droite ne peut se prolonger jusqu'à l'infini [ou indéfiniment]; car [s'il était infini] il ne serait pas plus intense dans le second instant que dans le premier (6).

(5) C'est une loi physique qui n'admet aucune exception, que les vitesses d'un mobile soumis à une force accélératrice agissant sans interruption, telle que la force de pesanteur qui attire tous les corps vers le centre de la terre, croissent dans la même proportion que le nombre des instants écoulés depuis l'origine du mouvement; de telle sorte que, étant représentée par 10 la vitesse à la fin de la première seconde du mouvement, elle sera de 20 à la fin de la deuxième, de 30 à la fin de la troisième, et ainsi de suite. Quant aux espaces parcourus par le mobile avec ces vitesses croissantes, ils sont proportionnels aux carrés des nombres employés à les parcourir.

(6) Aristote prouve, dans le traité *Du ciel* (liv. I, c. 4 et 5), que le mouvement qui se fait en ligne droite, ou suivant une ligne courbe, quel que soit son rapport avec le cercle, ne peut infiniment durer, parce que cette ligne a deux extrémités, le commence-

---

cebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

9° Præterea, Cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quæ solum Deus est, ut probatum est (l. II, c. 15). Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur, ad felicitatem humanam, quæ est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quæ naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

10° Amplius, Corpus quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles (de cœlo, I, c. 4 et 5) quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia

Donc l'être qui tend avec plus de force vers un autre dans l'instant qui suit que dans celui qui précède ne reste pas infiniment en mouvement, mais il se porte vers un objet déterminé. La même chose a lieu lorsqu'une personne est possédée du désir de la science; car plus elle sait et plus elle éprouve le désir de savoir. Donc le désir de la science, qui est naturel à l'homme, a une fin déterminée. Or, cette fin ne peut être que l'objet le plus élevé de la science, c'est-à-dire Dieu. Donc la connaissance de Dieu est la fin dernière de l'homme. Or, la fin dernière de l'homme et de toute substance intellectuelle s'appelle la félicité ou le bonheur; car toute substance intellectuelle aspire au bonheur comme à sa fin dernière et le recherche pour lui-même. Donc le souverain bonheur et la dernière félicité d'une substance intellectuelle, quelle qu'elle soit, consiste à connaître Dieu.

Nous trouvons cette vérité exprimée dans ces paroles de l'Écriture : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu* [Matth., v, 8]. *Vous connaître, vous le Dieu unique et véritable, c'est la vie éternelle* [Joan., xvii, 3].

Aristote professe le même sentiment lorsqu'il dit que le comble de la félicité pour l'homme est de contempler l'être le plus excellent qu'une intelligence puisse connaître (7).

ment et la fin, et l'infini ou l'indéfini, ce qui revient au même dans le cas présent, n'admet pas de fin. Du moment donc que la ligne suivie par le mobile a une fin, comme c'est une loi constante de la nature que le mouvement s'accélère à mesure que le mobile approche de sa fin, ce mouvement aura nécessairement une fin. — Le même philosophe, s'appuyant toujours sur les mêmes principes, démontre dans sa *Physique* (liv. viii, c. 8 et 9) que le mouvement circulaire peut seul se continuer jusqu'à l'infini; car la ligne que suit le mobile n'ayant pas de fin, ce mouvement sera toujours uniforme.

(7) Quod si beatitudo muneris functio est virtuti consentanea, probabile est eam præstantissimæ virtuti esse consentaneam. Atque hæc fuerit ejus quod in homine est optimum. Sive igitur quidem hoc mens sit, sive aliud quippiam quod videtur imperare ac præesse debere natura, rerumque honestarum ac divinarum in sese notionem conti-

---

non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectualis substantiæ felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiæ intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matth.*, v. 8); et : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum* (*Joann.*, xvii, 3).

Huic etiam sententiæ Aristoteles (Ethic., x, c. 7) concordat ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

CHAPITRE XXVI.

La félicité ne consiste pas dans un acte de la volonté.

1° En considérant qu'une substance intellectuelle arrive jusqu'à Dieu par son opération, qui consiste non-seulement à le connaître, mais encore à le désirer par un acte de la volonté, à l'aimer et à se délecter en lui, on sera porté à croire que la connaissance de Dieu n'est pas la fin dernière de l'homme et le comble de sa félicité, mais qu'il atteint bien plutôt ce but en se mettant en rapport avec Dieu par l'amour ou tout autre acte de la volonté, par cette raison surtout que la volonté a pour objet le bien qui est une fin, et que le vrai, qui est l'objet de l'intelligence, n'est une fin qu'autant qu'il est lui-même un bien. Il paraît donc suivre de là que l'homme arrive à sa fin dernière, non par un acte de l'intelligence, mais par un acte de la volonté.

2° Selon le Philosophe, la délectation qui résulte de l'opération la rend aussi parfaite que possible, de même que la beauté perfectionne

nere (sive divinum sit hoc ipsum, sive eorum quæ in nobis sunt divinissimum), hujus muneris functio ex propria virtute, perfecta et absoluta erit beatitudo. Esse autem in contemplatione rerum positam supra diximus ; quod quidem et veritati congruere videtur. Præstantissima enim hæc est muneris functio ; nam et eorum quæ sunt in nobis mens quiddam est longe optimum, et omnium quæ cognosci possunt, ea quæ mente complectimur longe sunt optima : præterea vero et maxime assidua ; nam res assidue contemplari magis quam quidvis agere possumus. Et quum beatitudini admixtam et quasi implicatam esse voluptatem arbitremur, tum omnium muneris functionum, quæ virtuti congruunt, eam quæ ex sapientia est jucundissimam esse omnes uno ore consentiunt. Videtur itaque sapientia mirabiles quasdam, tum sinceritate, tum stabilitate, voluptates continere. Probabile est autem eos qui sciunt, quam eos qui quærunt, vitam traducere jucundiorem. Tum ea quæ appellatur vita bonis omnibus per se cumulata, nihilque externum desiderans, in ea beatitudine maxime quæ in rerum contemplatione versatur reperietur, etc., etc. (Arist. *Ethic.*, x, c. 7).

CAPUT XXVI.

Quod felicitas in actu voluntatis non consistit.

1° Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando, et amando ipsum, et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum : præcipue quum objectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis ; verum autem, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis, nisi in quantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

2° Præterea, Ultima perfectio operationis est delectatio, quæ perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut Philosophus dicit (Ethic., x, c. 4). Si igitur per-



la jeunesse (1). Si donc l'opération parfaite est une fin dernière, la fin dernière sera une opération de la volonté, plutôt que de l'intelligence.

3° On désire tellement la délectation pour elle-même, que jamais on ne la recherche en vue d'autre chose, et il serait ridicule de demander à une personne pourquoi elle veut se procurer quelque plaisir. Or, il entre dans la condition de la fin dernière qu'on la recherche pour elle-même. Donc la fin dernière paraît consister dans l'opération de la volonté plutôt que dans celle de l'intelligence.

4° L'appétence de la fin dernière est commune à tous les êtres, parce qu'elle est naturelle. Or, le plus grand nombre recherche la délectation plutôt que la connaissance qui la procure. Donc la première est plutôt une fin que la seconde.

5° La volonté est une puissance supérieure à l'intelligence; car c'est la volonté qui dirige l'intelligence vers sa fin, puisque l'intelligence considère en acte les choses qui sont habituellement en elle lorsque le sujet le veut. Donc l'action de la volonté est plus noble que celle de l'intelligence. Donc la fin dernière, qui est la béatitude, consiste plutôt dans l'acte de la volonté que dans celui de l'intelligence.

(1) Jam vero cum sensus omnis in id quod sub eum sensum cadit suo munere fungatur, et perfecte quidem fungatur is qui bene affectus est, cum eorum quæ sub illo sensu posita sunt pulcherrimo quoque comparatus; tale enim quiddam maxime videtur esse perfecta muneris functio : atque utrum sensum suo munere fungi dicamus, an id in quo sensus inest, nihil intersit. In unoquoque autem genere optima est functio ejus quod optime affectum est, cum eorum quæ sub eum sensum cadunt præstantissimo quoque comparatum. Hæc autem perfectissima erit et jucundissima; habet enim sensus suam quisque voluptatem : itemque cogitatio et cognitio. Atque ut quæque functio est perfectissima, ita jucundissima est. Est autem perfectissima ejus quod bene affectum est ad eorum quæ sub illum sensum aut cogitationem cadunt optimum. Perficit igitur muneris functionem voluptas..... Perficit autem muneris functionem voluptas, non ut habitus penitus insitus, sed ut finis quidam subsequens, veluti eos qui florent ætate formæ maturitas. Quamdiu autem id quod sub sensum vel intelligentiam cadit tale fuerit quale oportet esse, et quamdiu id quod judicat aut contemplatur tale, tamdiu in functione muneris futura est voluptas (Arist. *Ethic.*, x, c. 4).

fecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

3° Adhuc, Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud; stultum enim est quærere ab aliquo quare velit delectari. Hæc autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se quæratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

4° Item, In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, quum sit naturalis. Plures autem quærunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

5° Amplius, Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet, quum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quæ est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Cette conclusion présente évidemment une impossibilité, et nous le démontrons ainsi :

1° Comme la béatitude est le bien propre de la nature intellectuelle, elle ne peut lui convenir qu'à raison de ce qui lui appartient, à l'exclusion de toute autre. Or, la nature intellectuelle ne possède pas en propre l'appétit que nous trouvons dans tous les êtres, quoiqu'il y soit de différentes manières, suivant la nature de chacun. Cette diversité vient de ce qu'ils ne sont pas tous également disposés à connaître. Les êtres privés de toute connaissance ont seulement l'appétit naturel; ceux dont la connaissance s'arrête aux sens ont l'appétit sensitif, qui comprend l'irascible et le concupiscible; enfin, ceux qui connaissent par l'intelligence sont doués d'un appétit proportionné à cette connaissance, savoir la volonté. Donc la volonté n'est pas le propre de la nature intellectuelle en sa qualité d'appétit, mais seulement en ce qu'elle dépend de l'intelligence. Quant à l'intelligence, elle appartient essentiellement en propre à cette nature. Donc la béatitude ou la félicité consiste substantiellement et principalement dans l'acte de l'intelligence bien plutôt que dans l'acte de la volonté.

2° On peut dire de toutes les puissances mues par leurs objets que les objets précèdent naturellement les actes de ces puissances, de même que le moteur est naturellement antérieur au mouvement actuel produit dans le mobile. Or, la volonté est une puissance de ce caractère; car c'est l'objet désirable qui excite le désir. Donc l'objet de la volonté est naturellement avant son acte. Donc le premier objet de cette faculté précède tout acte émané d'elle. Donc l'acte de la volonté ne peut être le premier objet voulu. Or, ce premier objet est la fin

---

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

1° Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod secundum id intellectuali naturæ conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem : quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

2° Adhuc, In omnibus potentiis quæ moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus. Primum igi-

dernière, c'est-à-dire la béatitude. Donc il répugne que l'acte même de la volonté constitue la béatitude ou la félicité.

3° Toutes les fois que la puissance peut revenir sur ses actes [par une sorte de réflexion], l'acte de cette puissance doit tout d'abord se porter sur un objet, et elle revient ensuite sur cet acte même. En effet, si l'intelligence connaît qu'elle connaît, elle doit connaître premièrement une chose, et arriver, en second lieu, à connaître son acte de connaître; car cet acte de connaître connu par l'intelligence se termine à un objet. D'où il suit qu'il faudra remonter ainsi jusqu'à l'infini; ou bien, si l'on doit arriver à un premier objet connu, ce sera, non pas l'acte même de connaître, mais un être intelligible. De même, le premier objet voulu ne saurait être la volition elle-même, mais quelque autre bien. Or, la béatitude ou la félicité est le premier de tous les objets voulus par une nature intellectuelle; car c'est en vue de l'obtenir que nous voulons quoi que ce soit. Donc la félicité ne peut consister essentiellement dans un acte de la volonté.

4° Chacun des êtres est en possession de sa véritable nature, lorsqu'il possède les principes constitutifs de sa substance : ainsi l'homme vrai diffère de l'homme peint en vertu des principes qui constituent la substance humaine. Or, ce n'est pas l'acte de la volonté qui établit une différence entre la vraie et la fausse béatitude; car si la volonté désire, aime ou se délecte, elle est dans une disposition identique, quelque objet qu'on lui propose, à tort ou à raison, comme étant le souverain bien, et lorsqu'il s'agit de prononcer si cet objet est réelle-

---

tur ejus objectum præcedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, quæ est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

3° Præterea, In omnibus potentiis quæ possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiæ feratur in objectum aliquod, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit alicujus objecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quæcumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

4° Amplius, Unumquodque, secundum ea quæ constituunt substantiam ejus, habet naturæ suæ veritatem; differt enim verus homo a picto per ea quæ substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso. Utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex

ment ou n'est pas le souverain bien, c'est à l'intelligence à faire cette distinction. Donc la béatitude ou la félicité consiste essentiellement dans l'intelligence et non dans un acte de la volonté.

5° Si la félicité se trouvait dans un acte de la volonté, cet acte serait ou le désir, ou l'amour, ou la délectation. Or, un désir ne peut être la fin dernière; car on désire, parce que la volonté se porte vers un bien qu'on ne possède pas encore; ce qui contredit la notion de la fin dernière. L'amour ne saurait être non plus la fin dernière, parce qu'on aime, non-seulement le bien que l'on possède, mais encore celui dont on est privé; car c'est l'amour qui nous fait désirer et nous porte à rechercher ce qui nous manque, et si l'amour de l'objet qu'on possède est plus parfait, cela vient de ce que l'on possède le bien que l'on aime. Donc il ne faut pas confondre la possession du bien, qui est une fin, avec l'amour, qui est imparfait avant la possession et parfait après. La délectation n'est pas davantage la fin dernière; car la possession du bien est une cause de délectation, soit lorsque nous sentons le bien actuellement possédé, soit lorsque nous gardons le souvenir du bien possédé autrefois, soit encore lorsque nous espérons posséder quelque bien dans l'avenir. Donc la délectation n'est pas la fin dernière. Donc nul acte de la volonté ne doit être envisagé comme étant substantiellement la félicité même.

6° Si la délectation était notre fin dernière, elle renfermerait en elle ce qui nous la fait rechercher. Or, il n'en est point ainsi. Il est important, au contraire, d'examiner quelle est sa nature, d'après le principe d'où elle découle; car celle qui provient des opérations bonnes et désirables est elle-même bonne et désirable, et celle qui prend sa source

---

parte intellectus. Beatitudo igitur sive felicitas in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

5° Item, Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare aut amare aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quæratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

6° Adhuc, Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim discernere quæ delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio; nam delectatio quæ consequitur bonas et appeten-

dans des opérations mauvaises est mauvaise, et on doit l'éviter. Donc la délectation est bonne et désirable en vertu d'un principe extrinsèque. Donc elle n'est pas la fin dernière que nous appelons la félicité.

7° Il y a analogie entre l'ordre déterminé par une règle et celui qu'établit la nature (2); car les êtres qui suivent la nature sont coordonnés sans erreur avec leur fin. Or, la nature produit la délectation dans ces êtres en vue de l'opération, et non réciproquement, puisqu'il est facile de constater qu'elle accompagne de délectation les opérations des animaux qui ont pour but de réaliser certaines fins indispensables : tels sont l'usage des aliments, qui a trait à la conservation de l'individu, et les jouissances charnelles, d'où résulte la conservation de l'espèce; et il en est ainsi, parce que si ces choses nécessaires ne causaient aucune délectation, les animaux les délaisseraient complétement. Donc il répugne d'admettre la délectation comme fin dernière.

8° La délectation nous paraît être simplement le repos de la volonté dans un bien qui lui convient, de même que le désir est une inclination de la volonté vers le bien qu'il s'agit d'obtenir. Or, de même que la volonté de l'homme l'incline vers une fin dans laquelle il se repose, ainsi les corps naturels sont inclinés par la nature vers leurs fins propres, et ils s'y reposent, lorsque chacun d'eux est arrivé à sa fin. Or, il serait absurde de dire que la fin du mouvement d'un corps pesant n'est pas de le placer dans son lieu propre, mais uniquement de mettre un terme à la tendance qui le portait vers ce lieu; car si la nature n'avait en vue que de calmer cette inclination, elle ne la mettrait pas

(2) Les êtres intelligents sont soumis au premier, et ils ont connaissance des lois qu'ils exécutent; la nature impose le second aux êtres sans raison, qui s'y soumettent aveuglément.

---

das operationes bona est et appetenda ; quæ autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod est felicitas.

7° Adhuc, Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso; videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quæ sunt manifeste ad fines necessarios ordinatæ, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei; nisi enim adesset delectatio, animalia a prædictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

8° Item, Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat; si enim

dans ce corps. Mais elle la lui donne, afin que par elle il se porte vers le lieu qui lui convient, et lorsqu'il y arrive comme à sa fin, cette inclination se trouve apaisée. Par conséquent, ce résultat n'est pas une fin, mais il est simplement attaché à la fin. Donc, à plus forte raison, aucun acte de la volonté ne constitue la félicité.

9° Si la fin d'un être lui est extrinsèque, sa fin dernière est dans l'opération qui le fait arriver la première jusqu'à cette chose : par exemple, c'est la possession et non l'amour ou le désir de l'argent que recherchent ceux qui font une fin de l'argent. Or, Dieu est la fin dernière des substances intellectuelles. Donc l'opération qui fait principalement arriver l'homme jusqu'à Dieu est substantiellement sa béatitude ou sa félicité. Or, telle est l'opération de connaître; car nul ne peut vouloir ce qu'il ignore. Donc l'homme trouve substantiellement sa félicité parfaite dans la connaissance intellectuelle de Dieu, et non dans un acte de sa volonté.

Nous trouvons dans ce qui précède de quoi résoudre les objections ci-dessus énoncées :

1° De ce que la félicité est l'objet de la volonté, par la raison qu'elle est le souverain bien, on n'est pas forcé de conclure qu'elle est substantiellement l'acte même de la volonté, ainsi qu'on le prétend en premier lieu; et même il est certain qu'étant l'objet principal de la volonté, elle ne peut être l'acte de cette faculté.

2° Nous rejetons ce principe, énoncé dans le second argument, que tout ce qui perfectionne un être, sous quelque rapport que ce soit, est sa fin. Une chose perfectionne une autre chose en deux sens diffé-

---

hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

9° Adhuc, si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis.

Jam igitur, per ea quæ dicta sunt, patet solutio in contrarium objectorum.

1° Non enim, si felicitas, per hoc quod habet rationem summi boni, est objectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; imo, ex hoc ipso quod est primum objectum, sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

2° Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur sit finis il-

rents, suivant que celle-ci appartient déjà à son espèce, ou bien qu'elle doit être spécifiée par ce perfectionnement. La perfection d'une maison, considérée comme comprise dans une espèce, est la chose en vue de laquelle cette espèce existe, c'est-à-dire l'habitation; car il n'y aurait pas de maisons si elles ne devaient pas être habitées. Quant à la perfection qui a pour terme l'espèce de cette maison, elle comprend tout ce qui a pour but de constituer son espèce même : tels sont ses principes substantiels; ensuite ce qui est destiné à conserver cette espèce, par exemple, toutes les constructions élevées pour la consolider; et encore ce qui rend l'usage de cette maison plus agréable, comme l'ornementation. Donc c'est la fin qui perfectionne une chose déjà spécifiée; et, en ce sens, la maison a pour fin d'être habitée. Également, l'opération propre de la chose, qui en est comme l'usage, est aussi sa fin. Quant aux perfections qui doivent déterminer l'espèce de la chose, elles ne sont pas sa fin, mais la chose même est plutôt leur fin. En effet, la matière et la forme existent pour l'espèce; car quoique la forme soit la fin de la génération, elle n'est cependant pas la fin de l'être déjà produit qui appartient à telle espèce, et même, si la forme est nécessaire, c'est pour compléter l'espèce. Il en faut dire autant des principes qui conservent un être dans son espèce : ainsi la santé et la vertu nutritive perfectionnent l'animal, et pourtant elles ne sont pas sa fin, mais c'est l'inverse qui a lieu. Ajoutons encore que les attributs qui donnent à un être l'aptitude nécessaire pour réaliser plus parfaitement les opérations propres de son espèce, et lui faire atteindre d'une manière plus convenable sa fin, ne sont pas non plus la fin de ces êtres; mais c'est tout le contraire. Ceci s'applique à certaines qua-

---

libus rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter : uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam; sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non enim domus fieret, nisi propter hoc; unde et in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; imo res est finis ipsarum. Materia enim et forma sunt propter speciem; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis; imo ad hoc quæritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad

lités, telles que la beauté de l'homme, la force du corps et autres semblables, qui, selon Aristote, contribuent à la félicité de la manière qui convient aux organes (3). Or, si la délectation rend l'opération parfaite, ce n'est pas que l'opération ait avec elle un rapport nécessaire en vertu de son espèce; mais elle est faite pour d'autres fins, et c'est ainsi qu'en prenant de la nourriture chaque individu vise à sa propre conservation. Mais il faut mettre la délectation au nombre des perfections qui concourent à réaliser l'espèce; car elle est cause que nous apportons plus d'attention et de soin aux opérations qui nous causent quelque plaisir. C'est ce qu'entend le Philosophe, lorsqu'il dit que le plaisir perfectionne l'opération, de même que la beauté perfectionne la jeunesse (4); car cette beauté existe à cause de l'individu qui est jeune, et non réciproquement.

3° Parce que les hommes ne recherchent pas la délectation pour autre chose, mais pour elle-même, on n'est pas autorisé à en conclure, ainsi qu'on le fait dans la troisième objection, que la fin dernière est la délectation; car, quoiqu'elle ne soit pas une fin dernière, elle est attachée à la fin dernière, puisque l'on éprouve du plaisir en atteignant la fin voulue.

4° Il est faux que la plupart des hommes recherchent la délectation qui résulte de la connaissance plutôt que la connaissance elle-

(3) Restat ut de beatitudine utrum habenda sit in numero rerum laudabilium, an in earum potius quæ honore dignæ sunt. Est enim perspicuum eam non numerari in potestatibus. Videtur igitur id omne quod laudabile est ob eam causam laudari, quod sit cujusdam modi et ad aliquid quodam modo referatur. Nam justum, fortem et omnino virum bonum ac virtutem propter facta et actiones laudamus. Robustum et eum qui ad cursum aptus est, et unumquemque aliorum propterea laudamus, quod a natura sit comparatus, et quodam modo ad aliquod bonum et præstantiam aliquam affectus est (Arist. *Ethic.*, I, c. 12).

(4) Voyez la note 1 qui précède.

debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis et robur corporis et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus (Ethic., I, c. 12) quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde Philosophus dicit (Ethic., X, c. 4) quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juventus, et non e converso.

3° Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis est tamen ultimum finem concomitans, quum ex adeptione finis delectatio consurgat.

4° Non autem plures quærunt delectationem quæ est in cognoscendo quam cognitionem; sed plures sunt qui quærunt delectationes sensibiles quam cognitionem

même; mais il est vrai que ceux qui s'attachent aux délectations sensibles l'emportent par le nombre sur les autres qui désirent connaître par leur intelligence et jouir du plaisir qu'ils y trouvent. La raison de ceci, c'est que les êtres qui existent en dehors du sujet sont mieux connus du plus grand nombre, parce que l'homme commence à connaître au moyen des choses sensibles.

5° Cette cinquième raison, que la volonté qui sert de moteur à l'intelligence est supérieure à cette dernière faculté, est évidemment fausse. En effet, c'est l'intelligence qui meut la volonté premièrement et essentiellement; car la volonté, considérée comme telle, est mue par son objet, qui est le bien appréhendé. La volonté, à son tour, meut l'intelligence, mais par accident, en ce que l'intelligence appréhende comme bon l'acte même de connaître, et que la volonté le désire. Il s'ensuit que l'intelligence connaît en acte, et par là même elle précède la volonté, puisque jamais la volonté n'aurait le désir de connaître, si l'intelligence n'appréhendait pas auparavant l'acte de connaître comme un bien. On peut ajouter encore que la volonté meut l'intelligence, pour lui faire réaliser actuellement son opération, de la même manière que le fait un agent, au lieu que l'intelligence meut la volonté de la manière qui convient à la fin (5); car le bien connu est la fin de la volonté. L'agent, en sa qualité de moteur, est postérieur à la fin, puisqu'il n'imprime le mouvement qu'en vue d'une fin. D'où nous concluons qu'absolument l'intelligence est supérieure à la volonté, et que, sous certains rapports et accidentellement, la volonté est au-dessus de l'intelligence.

(5) L'agent meut par impulsion, et la fin par attraction.

intellectus et delectationem ipsam consequentem; quia ea quæ exterius sunt magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

5° Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi ejus motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem; voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate; ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem præcedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis. Agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu, per accidens et secundum quid.

CHAPITRE XXVII.

Le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les jouissances corporelles.

Nous pouvons juger par tout ce que nous avons dit que l'homme ne saurait trouver le bonheur dans les jouissances corporelles, dont les principales sont les délices de la table et les plaisirs de la chair. En effet :

1° Nous avons prouvé [ch. 26] que, suivant l'ordre établi, la nature produit la délectation en vue de l'opération, et non réciproquement; si donc les opérations ne constituent pas une fin dernière, nous ne devons pas non plus considérer comme fin dernière, ni comme attachées à la fin dernière les délectations qui s'ensuivent. Or, il est certain que les opérations d'où résultent ces délectations ne sont pas une fin dernière, mais elles ont elles-mêmes des fins bien déterminées : on mange, par exemple, pour soutenir le corps; l'union charnelle a pour but la génération. Donc ces jouissances ne sont pas une fin dernière et elles n'accompagnent pas non plus la fin dernière. Donc on ne doit pas y placer le bonheur.

2° La volonté domine l'appétit sensitif, puisque, comme nous l'avons vu [ch. 25], elle est son moteur. Or, nous avons démontré [ch. 26] que la félicité n'est pas dans un acte de la volonté. Donc elle est beaucoup moins encore dans ces voluptés qui ont leur siége dans l'appétit sensitif.

3° La félicité est un bien propre à l'homme; car si l'on dit que les

---

CAPUT XXVII.

Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus.

Ex præmissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuæ sunt in cibis et venereis.

1° Ostensum est enim (c. 26) quod, secundum naturæ ordinem, delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur prædictæ delectationes non sunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifestos, sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur præmissæ non sunt ultimus finis neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

2° Adhuc, Voluntas est superior quam appetitus sensitivus; movet enim ipsum, sicut superius (c. 25) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut jam supra (c. 26) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus prædictis, quæ sunt in appetitu sensitivo.

3° Amplius, Felicitas est quoddam bo-

brutes sont heureuses, c'est un abus de langage. Or, les hommes et les brutes participent également à ces jouissances. Donc elles ne renferment pas le bonheur.

4° De toutes les choses qui appartiennent à un être, la plus noble est sa fin dernière; car en elle consiste la perfection. Or, l'homme ne peut éprouver ces délectations dans la partie la plus noble de son être, qui est l'intelligence, mais seulement dans la partie sensitive. Donc ces délectations ne donnent pas la félicité.

5° L'homme ne peut arriver à sa plus grande perfection en s'unissant à des êtres qui lui sont inférieurs, mais il la trouve dans son union avec des êtres plus élevés; car la fin l'emporte sur ce qui existe seulement pour une fin. Or, ces délectations ne sont autre chose que l'union qui se fait par la partie sensitive entre l'homme et des êtres moins nobles que lui. Donc là n'est pas la félicité.

6° Tout ce qui n'est bon qu'à la condition d'être modéré n'est pas essentiellement bon; mais la bonté qui s'y trouve vient du principe modérateur. Or, l'usage de ces jouissances n'est pas un bien pour l'homme, s'il n'est pas modéré, puisque les plaisirs excessifs se nuisent mutuellement. Donc le bien essentiel de l'homme n'est pas dans de telles jouissances. Or, le souverain bien est essentiellement bon, parce que ce qui est bon par essence est meilleur que ce qui tire sa bonté d'un autre être. Donc ces délectations ne sont pas le souverain bien de l'homme ou sa félicité.

7° Toutes les fois qu'une chose est telle par elle-même, le plus em-

---

num hominis proprium; non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive. Delectationes autem præmissæ sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

4° Item, Ultimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent; habet enim rationem optimi. Hæ autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

5° Amplius, Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod conjungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem præmissæ consistunt in hoc quod homo secundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

6° Amplius, Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem prædictarum delectationum non est bonus homini, nisi sit moderatus; aliter enim delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hæ delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum est per se bonum, quia quod per se bonum est melius est eo quod est per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

7° Item, In omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter



porte le plus, si le positif résulte du positif : par exemple, un objet échauffe; un objet plus chaud échauffe davantage; un objet très chaud échauffe au plus haut degré. Si donc les voluptés en question sont essentiellement bonnes, le meilleur sera d'en multiplier l'usage. Or, cette conclusion est d'une fausseté manifeste; car l'excès dans ces choses est considéré comme mauvais, il est même nuisible au corps et va jusqu'à rendre impossibles ces sortes de plaisirs. Donc ils ne sont pas le bien essentiel de l'homme. Donc ils ne font pas son bonheur.

8° Les actes des vertus méritent d'être loués, parce qu'ils conduisent à la félicité. Si donc le bonheur de l'homme consistait dans ces jouissances, on ferait en se les procurant un acte de vertu plus digne de louange qu'en s'en abstenant. Or, il n'en est certainement pas ainsi; car on estime surtout ceux qui s'en abstiennent par tempérance, et c'est même là ce qui fait nommer ainsi cette vertu. Donc la félicité humaine n'est pas dans ces jouissances.

9° Dieu est la fin dernière de tous les êtres [ch. 17 et 18]. Donc l'homme a nécessairement pour fin dernière ce qui le rapproche davantage de Dieu. Or, ces délectations empêchent l'homme de s'approcher de Dieu, autant qu'il est possible, par la contemplation; car elles forment le plus grand obstacle à cette élévation, puisque ce sont elles surtout qui plongent l'homme dans les choses sensibles, et qui, par conséquent, l'éloignent des choses intelligibles. Donc il ne faut pas mettre la félicité humaine dans les voluptés corporelles.

Ces raisonnements renversent l'erreur des Épicuriens, qui faisaient

---

sequatur ad simpliciter; sicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes præmissæ essent secundum se bonæ, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum; nam nimius usus eorum reputatur in vitium et est etiam corpori noxius et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

8° Præterea, Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus præmissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum; nam actus temperantiæ maxime laudatur in abstinendo a delectationibus, unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus præmissis hominis felicitas.

9° Amplius, Finis ultimus cujuslibet rei Deus est, ut ex præmissis (c. 17 et 18) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per prædictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quæ fit per contemplationem, quam maxime prædictæ delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicu-

consister le bonheur de l'homme dans ces voluptés, et auxquels Salomon prête ces paroles : *Il m'a paru bon que l'homme mange, boive et jouisse dans le plaisir des fruits de son travail....; c'est là son partage* [Ecclés., v. 17]. *Laissons en tous lieux des signes de notre joie; tel est notre partage et tel est notre sort* [Sap., 11, 9]. Nous réfutons également par là même les fables des cérinthiens (1), qui ont imaginé qu'après la résurrection nous jouirons pendant mille ans, dans le royaume de Jésus-Christ, de la suprême félicité, qui consistera dans toutes les voluptés de la chair. C'est pour cela qu'on les nomma *Chiliastes* ou *Millénaires*, du mot grec χίλια, qui signifie *mille*. Nous détruisons encore les rêves des Juifs et des mahométans, qui promettent aux justes ces plaisirs pour récompense, par la raison que le bonheur est le prix de la vertu.

CHAPITRE XXVIII.

La félicité ne consiste pas dans les honneurs.

Les mêmes raisons nous prouvent que le souverain bien de l'homme, c'est-à-dire la félicité, n'est pas dans les honneurs. En effet :

1° L'opération la plus parfaite de l'homme constitue sa fin dernière

(1) Cérinthe, chef de la secte des cérinthiens, qui était à Jérusalem du temps des apôtres, outre le rêve du règne de mille ans, enseigne plusieurs autres erreurs. Il regardait comme l'auteur de l'univers une vertu ou puissance émanée de l'Etre suprême, et

---

reorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium ; ex quorum persona dicit Salomon : *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo...; et hæc pars illius* (Eccles., v. 17) ; et : *Ubique relinquamus signa lætitiæ, quoniam hæc est pars nostra, et hæc est sors* (Sap., II, 9). Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros ; unde et *Chiliastæ*, quasi *Millenarii*, sunt appellati ; in græco enim χίλια idem est quod *mille*. Excluduntur etiam Judæorum et Sarracenorum fabulæ, qui retributiones justorum in prædictis voluptatibus ponunt ; felicitas enim virtutis est præmium.

CAPUT XXVIII.

Quod felicitas non consistit in honoribus.

Ex prædictis patet quod etiam nec in honoribus est summum hominis bonum, quod est felicitas.

1° Finis enim ultimus hominis et sua

et sa félicité [ch. 26 et 27]. Or, l'honneur de l'homme ne consiste pas dans son opération propre, mais dans l'opération d'un autre qui lui donne des témoignages de respect. Donc la félicité humaine n'est pas dans les honneurs.

2° Une chose qui n'est bonne et désirable qu'à raison d'une autre n'est pas une fin dernière. Or, ceci s'applique à l'honneur; car on ne doit jamais honorer quelqu'un, si ce n'est à cause d'un autre bien que l'on aperçoit en lui. C'est ce qui fait que les hommes recherchent les honneurs comme un signe extérieur de ce qu'ils ont de bon en eux; et ils prennent surtout plaisir à se voir honorés de ceux qui se recommandent par leur puissance et leur sagesse. Donc il ne faut pas mettre le bonheur de l'homme dans les honneurs.

3° La vertu est la voie qui conduit au bonheur. Or, les opérations faites par principe de vertu sont volontaires; autrement elles seraient indignes de louange. Donc le bonheur est nécessairement un bien que l'homme parvient à posséder par sa volonté. Or, il n'est pas au pouvoir de l'homme d'acquérir les honneurs, mais cela dépend de celui qui les confère. Donc les honneurs ne font pas le bonheur de l'homme.

4° Les bons seuls méritent d'être honorés. Or, il peut se faire que les méchants obtiennent les honneurs. Donc il vaut mieux être digne

qui, placée à une distance infinie de lui, ignorait son origine. C'est d'elle que sont sortis le monde et les anges qui gouvernent les hommes. Selon Cérinthe, Jésus est le fils de Joseph et de Marie. Au jour de son baptême, le Christ ou le Fils unique de Dieu descendit en lui. C'est par sa vertu qu'il fit des miracles. Jésus seul souffrit, et à sa mort le Christ remonta vers son Père. Saint Augustin résume ainsi les erreurs de Cérinthe : « Cerinthiani a Cerintho, idemque Merinthiani a Merintho, mundum ab angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia hujusmodi legis præcepta servari. Mille quoque annos post resurrectionem in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates, futuros fabulantur; unde etiam *Chiliastæ* sunt appellati (*De hæresib.*, c. 8).

---

felicitas est ejus perfectissima operatio, ut ex superioribus (c. 26 et 27) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

2° Adhuc, Quod est propter alterum bonum et desiderabile non est ultimus finis. Tale autem est honor; non enim aliquis recte honoratur, nisi propter aliquod aliud bonum in eo exsistens; et propter hoc homines honorari quærunt, quasi boni alicujus quod in eis est testimonium habere volentes; unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

3° Amplius, Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariæ; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

4° Item, Omne dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri



d'honneur que d'être honoré. Donc l'honneur n'est pas le souverain bien de l'homme.

5° Le souverain bien est le plus parfait. Or, le bien parfait est absolument incompatible avec le mal, et celui qui est affecté de quelque mal ne saurait être heureux. Donc le mal ne peut se trouver dans l'être qui possède le souverain bien. Or, le méchant peut arriver aux honneurs. Donc l'honneur n'est pas le souverain bien de l'homme.

CHAPITRE XXIX.

La félicité ne consiste pas dans la gloire humaine.

De ce qui précède nous concluons encore que la gloire, ou, ce qui revient au même, une réputation brillante, n'est pas le souverain bien de l'homme. En effet :

1° Cicéron définit la gloire : « une renommée étendue accompagnée d'estime [*De Juvent.*, l. II, ch. 55], » et saint Ambroise : « l'éclat de la réputation accompagné d'estime. » Or, les hommes veulent rendre leur nom célèbre et l'environner d'estime et d'éclat, afin de se faire honorer par ceux qui les connaissent. Donc on recherche la gloire en vue de l'honneur. Donc, si l'honneur n'est pas le souverain bien, la gloire le sera beaucoup moins encore.

---

honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

5° Præterea, Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum ; cui autem inest aliquod malum impossibile est esse beatum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

CAPUT XXIX.

Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria quæ est in celebritate famæ consistit summum hominis bonum.

1° Est enim gloria, secundum Tullium, « frequens de aliquo fama cum laude, » et, secundum Ambrosium, « clara cum laude notitia. » Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quæsita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

2° Adhuc, Laudabilia bona sunt secundum quæ aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui jam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, ut Philosophus dicit (Ethic., I, c. 12). Non

2° Ces biens sont dignes d'estime qui font voir qu'un être est dans l'ordre voulu relativement à sa fin. Or, celui qui est coordonné par rapport à une fin n'a pas encore atteint sa fin dernière. Donc, ainsi que l'observe le Philosophe, ce n'est pas la louange, mais plutôt l'honneur, qui convient à celui qui est arrivé à sa dernière fin (1). Donc la gloire ne peut être le souverain bien, puisqu'elle consiste principalement dans la louange.

3° Il est plus noble de connaître que d'être connu; car les êtres supérieurs seuls connaissent, et les plus vils sont connus comme les autres. Donc la gloire, qui consiste à être connu, ne saurait être le souverain bien de l'homme.

4° On ne désire être connu que par ce qui est bon, et l'on cherche à dissimuler le mal. Donc, s'il est bon et désirable pour quelqu'un d'être connu, c'est à raison du bien que l'on découvre en lui. Donc ce bien est préférable. Donc la gloire, qui consiste à être connu, n'est pas le souverain bien de l'homme.

5° Le souverain bien est nécessairement parfait, puisqu'il apaise le désir. Or, la connaissance que donne la réputation et qui constitue la gloire humaine est imparfaite; car elle est très incertaine et induit souvent en erreur. Donc cette gloire ne peut être le souverain bien.

(1) De beatudine videamus utrum habenda sit in numero rerum laudabilium, an in earum potius quæ honore dignæ sunt. Est enim perspicuum eam non numerari in potestatibus. Videtur igitur id omne quod laudabile est ob eam causam laudari, quod sit cujusdam modi et ad aliquid quodam modo referatur. Nam justum, fortem et omnino virum bonum ac virtutem propter facta et actiones laudamus..... Quod si laus talibus rebus tribuitur, nimirum perspicuum est rerum præstantissimarum non esse laudem, sed quiddam laude majus et melius, quemadmodum et apparet. Nam et deos beatos ac felices usurpamus, et viros maxime divinos vitam beatam degere dicimus. Itemque ea bona quæ divinissima sunt beata prædicamus. Beatitudinem enim nemo laudibus effert, ut justitiam, sed ut divinius et melius quiddam suscipit, et in rerum beatissimarum numero collocat..... Nobis autem, ex iis quæ dicta sunt, perspicuum est, in bonis iis quæ honore digna et perfecta sunt, vitam beatam esse numerandam. Atque ita videtur esse etiam propter hanc causam, quod principium est; hujus enim gratia omnes reliqua omnia agimus. Principium autem, causamque cur cætera bona sint, honore dignum et divinum quiddam esse ducimus (Arist. *Ethic.*, I, c. 12).

---

potest igitur gloria esse summum bonum, quum principaliter in laude consistat.

3° Amplius, Cognoscere nobilius est quam cognosci; non enim cognoscunt nisi quæ sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quæ consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

4° Item, Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis; in malis autem quærit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quæ in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quæ in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

5° Præterea, Summum bonum oportet esse perfectum, quum quietet appetitum. Cognitio autem famæ, in qua gloria humana consistit, est imperfecta; est enim plurimum incertitudinis et erroris habens.

6° Le souverain bien de l'homme doit être ce qu'il y a de plus stable dans les choses humaines, puisqu'il désire naturellement que le bien persévère toujours. Or, la gloire ou la réputation est très inconstante; car rien n'est plus variable que l'opinion et l'estime des hommes. Donc cette gloire n'est pas le souverain bien de l'homme.

CHAPITRE XXX.

La félicité ne consiste pas dans les richesses.

Les mêmes principes amènent cette autre conséquence, que le souverain bien de l'homme n'est pas dans les richesses. En effet :

1° On ne recherche les richesses qu'en vue d'autre chose; car par elles-mêmes elles ne procurent aucun bien, mais nous en faisons usage pour nourrir le corps ou pour d'autres fins analogues. Or, nous désirons le souverain bien pour lui-même et non en vue d'autre chose. Donc l'homme ne trouve pas le souverain bien dans les richesses.

2° Il répugne que le souverain bien de l'homme consiste dans la possession ou la conservation de choses qui ne lui sont jamais plus

---

Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

6° Item, Id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis; naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quæ in fama consistit est instabilissima; nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAPUT XXX.

Quod felicitas hominis non consistit in divitiis.

Ex hoc autem apparet quod nec divitiæ sunt summum hominis bonum.

1° Non enim appetuntur divitiæ nisi propter aliud; per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem vel ad aliquid hujusmodi. Quod autem est summum est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiæ summum hominis bonum.

2° Adhuc, Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quæ maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiæ autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur; hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

3° Amplius, Actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberali-

utiles que lorsqu'il s'en sépare. Or, pour tirer des richesses le plus grand parti possible, il faut les dépenser, puisque c'est là la manière d'en user. Donc la possession des richesses ne peut être le souverain bien de l'homme.

3° L'acte d'une vertu mérite d'être loué en ce qu'il conduit au bonheur. Or, il y a plus de mérite à faire un acte de libéralité et de munificence, vertus qui ont trait aux richesses, et qui font dépenser l'argent, qu'à tenir des trésors en réserve; et c'est de là précisément que se tirent les noms de ces vertus. Donc le bonheur de l'homme n'est pas dans la possession des richesses.

4° L'objet dont l'obtention fait le souverain bonheur de l'homme est nécessairement plus excellent que lui. Or, l'homme vaut mieux que les richesses qui sont faites pour son usage. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans les richesses.

5° Le souverain bien de l'homme est indépendant du hasard; car les cas fortuits se présentent sans que la raison s'en occupe; et c'est par sa raison que l'homme doit arriver à sa fin dernière. Or, c'est le plus souvent le hasard qui distribue les richesses. Donc les richesses ne constituent pas la félicité humaine.

6° Cette conclusion ressort avec une entière évidence, si l'on considère que les richesses échappent à l'homme malgré lui; qu'elles peuvent échoir aux méchants, qui sont nécessairement privés du souverain bien; qu'elles sont très peu stables, et d'autres raisons semblables qui peuvent se déduire des arguments précédents.

---

tatis et munificentiæ, quæ sunt circa pecunias ex hoc quod pecuniæ emittuntur, quam ex hoc quod conservantur; unde et ab hoc homines harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

4° Item, Illud in cujus consecutione summum hominis bonum est oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior, quum sint res quædam ad usum hominis ordinatæ. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

5° Præterea, Summum hominis bonum fortunæ non subjacet; nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

6° Amplius, Hoc evidens fit per hoc quod divitiæ involuntarie amittuntur; et quod malis evenire possunt, quos necesse est summo bono carere; et quod instabiles sunt; et alia hujusmodi, quæ ex superioribus rationibus colligi possunt.

CHAPITRE XXXI.

La félicité ne consiste pas dans la puissance humaine.

Le souverain bien de l'homme n'est pas davantage dans la puissance humaine. En effet :

1° Nous en avons dit assez [ch. 29 et 30] pour faire voir que le hasard joue le rôle principal dans la répartition qui s'en fait; qu'elle n'a aucune stabilité; qu'elle ne dépend point de la volonté de l'homme, et que le plus souvent elle tombe aux mains des méchants; toutes choses qui ne peuvent s'accorder avec le souverain bien.

2° L'homme est bon principalement en ce qu'il s'approche du souverain bien. Or, la puissance qu'il possède ne le rend ni bon ni mauvais; car tous ceux qui peuvent faire le bien ne sont pas bons, de même que personne n'est mauvais par cela seul qu'il peut faire le mal. Donc être puissant n'est pas le souverain bien.

3° Toute puissance est une relation. Or, le souverain bien n'est pas une relation. Donc la puissance n'est pas le souverain bien de l'homme.

4° Le souverain bien de l'homme ne peut consister dans une chose dont on peut user en bien ou en mal; car celle-là est meilleure dont personne ne peut abuser. Or, l'homme a la faculté d'user bien ou mal de sa puissance, puisque celle qui est subordonnée à la raison comprend des choses opposées (1). Donc la puissance humaine n'est pas le souverain bien de l'homme.

(1) C'est le contraire pour la puissance purement naturelle ; elle a un objet déterminé et invariable.

CAPUT XXXI.

Quod felicitas non consistit in potentia mundana.

Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest :

1° Quum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et non subjaceat hominis voluntati, et plerumque malis adveniat; quæ summo bono repugnant, ut ex præmissis (c. 29 et 30) patet.

2° Item, Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur bonus neque malus; non enim est bonus omnis qui potest bona facere, neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

3° Adhuc, Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

5° Si quelque puissance est le souverain bien, elle est absolument parfaite. Or, la puissance humaine est très imparfaite; car elle repose sur les volontés et les opinions des hommes, qui sont très variables, et celle que l'on croit la plus considérable dépend d'un plus grand nombre d'individus; ce qui fait sa faiblesse, puisqu'une chose qui dépend de la multitude est sujette à être détruite d'une infinité de manières. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans la puissance humaine.

Donc le bonheur de l'homme ne consiste dans aucun bien extérieur, puisque tous les biens extérieurs, que l'on appelle les biens de la fortune, rentrent dans ceux que nous avons énumérés.

CHAPITRE XXXII.

La félicité ne consiste pas dans les biens du corps.

Il est facile de démontrer, par de semblables raisonnements, que le souverain bien de l'homme ne se trouve pas non plus dans les biens du corps, tels que la santé, la beauté et la force. En effet :

1° Les bons et les méchants ont en partage ces biens, qui sont incertains et indépendants de la volonté.

2° L'âme est plus excellente que le corps, qui ne vit et ne jouit de

---

4° Amplius, Illud quo quis potest et bene et male uti non potest esse summum hominis bonum; melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest; nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

5° Præterea, Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima; radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia; et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet; quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, quum quod a multis dependet destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate humana summum hominis bonum.

Felicitas igitur homini in nullo bono exteriori consistit, quum omnia exteriora bona, quæ dicuntur bona fortunæ, sub prædictis contineantur.

CAPUT XXXII.

Quod felicitas non consistit in bonis corporis.

Quod autem nec in corporis bonis, cujusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

1° Hæc enim etiam bonis et malis com-

ces biens que par elle. Donc le bien propre de l'âme, c'est-à-dire l'opération de connaître et les autres du même genre, est supérieur à celui du corps. Donc le bien du corps n'est pas le souverain bien de l'homme.

3° Ces biens sont communs à l'homme et aux autres animaux. Or, la félicité est le bien propre de l'homme. Donc elle n'est pas dans ces biens.

4° Beaucoup d'animaux sont supérieurs à l'homme dans les biens du corps ; car il en est de plus agiles, d'autres sont plus forts, et ainsi de suite. Si donc le souverain bien de l'homme consiste dans ces choses, l'homme n'est pas le plus parfait des animaux ; conséquence évidemment fausse. Donc la félicité humaine n'est pas dans les biens du corps.

CHAPITRE XXXIII.

La félicité ne consiste pas dans la partie sensitive.

Il est certain, pour les mêmes raisons, que le souverain bien de l'homme n'est pas au nombre de ceux qui appartiennent à la partie sensitive. En effet :

1° Ces biens sont communs à l'homme et aux autres animaux.

---

munia sunt, et instabilia sunt, et voluntati non subjacent.

2° Præterea, Anima est melior corpore, quod non vivit nec prædicta bona habet nisi per animam. Bonum igitur animæ, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

3° Adhuc, Hæc bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in præmissis bonis hominis felicitas.

4° Amplius, Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora; quædam enim sunt velociora homine, quædam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium; quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPUT XXXIII.

Quod felicitas non consistit in parte sensitiva.

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivæ partis.

2° L'intelligence est supérieure aux sens. Donc le bien de l'intelligence est préférable à celui des sens. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans les sens.

3° Les délices de la table et les plaisirs de la chair sont les plus grandes voluptés sensuelles, et elles constituent le souverain bien s'il se trouve dans la partie sensitive. Or, il n'est pas dans ces choses. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans les sens.

4° Nous aimons les sens parce qu'ils nous sont utiles et que nous connaissons par eux. Or, l'utilité des sens a trait tout entière aux biens du corps, et la connaissance sensible se rattache à la connaissance intellectuelle. C'est pour cela que les sensations ne font éprouver quelque jouissance aux animaux privés d'intelligence qu'à raison de l'avantage qu'en retire le corps, avantage qui consiste en ce que la connaissance sensible leur fait trouver les aliments et les porte aux actions charnelles. Donc le souverain bien de l'homme, ou le bonheur, n'est pas dans la partie sensitive.

CHAPITRE XXXIV.

La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans les actes des vertus morales.

Nous voyons également que la suprême félicité de l'homme ne consiste pas dans les opérations morales. En effet :

1° Si l'on entend par la félicité de l'homme son bonheur souverain, elle ne peut se rapporter à une fin ultérieure. Or, toutes les opéra-

---

1° Nam hæc etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

2° Item, Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

3° Adhuc, Maximæ delectationes secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

4° Amplius, Sensus diliguntur propter utilitatem et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur, cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur; unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem, ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

tions morales peuvent avoir un autre but qu'elles-mêmes, et il suffit pour s'en convaincre d'examiner les principales d'entre elles : les actions inspirées par le courage et qui se produisent dans les combats ont pour fin la victoire et la paix ; car il serait insensé de faire la guerre pour elle-même ; également, le but des actions dont la justice est la règle est de conserver la paix au milieu des hommes, en assurant à chacun la paisible possession de son bien, et il en est de même de toutes les autres. Donc le souverain bonheur de l'homme n'est pas dans les opérations morales.

2° Le but des vertus morales est d'entretenir une sorte d'équilibre entre les passions intérieures et les choses extérieures. Or, la vie de l'homme ne peut avoir pour fin de modérer les passions ou les choses extérieures, puisque les passions et ces choses ont elles-mêmes une fin ultérieure. Donc la suprême félicité de l'homme ne saurait se trouver dans les actes des vertus morales.

3° Puisque l'homme est tel parce qu'il est doué de raison, son bien propre, c'est-à-dire le bonheur, doit consister dans ce qui appartient en propre à la raison. Or, ce que la raison possède en elle lui appartient davantage que ce qu'elle produit dans un être distinct. Donc, si le bien propre d'une vertu morale n'est autre que ce qu'elle introduit dans un être extérieur, on ne peut le considérer comme le bien suprême ou la félicité de l'homme ; mais ce bien suprême sera plutôt dans la raison même.

4° Nous avons démontré [ch. 19] que la ressemblance avec Dieu est

---

CAPUT XXXIV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

1° Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud ; quod patet ex his quæ inter eas sunt præcipuæ ; operationes enim fortitudinis, quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem ; stultum enim esset propter se tantum bellare ; similiter operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet ; et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

2° Adhuc, Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanæ vitæ, quum ipsæ passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

3° Amplius, Quum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium ejus bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet quam quod in alio facit. Quum igitur bonum moralis virtutis sit

la fin dernière de tous les êtres. Donc la félicité de l'homme doit consister dans ce qui le rend semblable à Dieu autant qu'il est possible. Or, le principe de cette ressemblance n'est pas dans les actes moraux, puisque de tels actes ne conviennent à Dieu que dans un sens métaphorique, par la raison que la nature divine n'admet ni passions, ni rien de ce qui a trait aux actes moraux. Donc l'homme ne rencontre pas le bonheur suprême, qui est sa fin dernière, dans les actes moraux.

5° La félicité est le bien propre de l'homme. Donc, pour savoir ce qui fait sa suprême félicité, il faut rechercher quel est de tous les biens humains celui qui appartient absolument en propre à l'homme comparé aux autres animaux. Or, il n'en est pas ainsi des actes des vertus morales; car les autres animaux sont capables, en un certain sens, de libéralité et de courage, tandis que nul d'entre eux ne peut s'élever jusqu'à l'acte intellectuel. Donc la suprême félicité de l'homme ne consiste pas dans les actes moraux.

CHAPITRE XXXV.

La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans un acte de prudence.

Il est clair encore que le bonheur suprême de l'homme n'est pas dans un acte de prudence. En effet :

1° La prudence ne s'exerce qu'autant qu'il s'agit de choses relevant

---

quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas ; sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

4° Item, Ostensum est supra (c. 19) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo erit ejus felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales, quum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice ; non enim Deo convenit habere passiones vel aliqua hujusmodi quæ sunt circa actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quæ est ultimus ejus finis, consistens in actibus moralibus.

5° Præterea, Felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana, respectu aliorum animalium, est in quo quærenda est ejus ultima felicitas. Hujusmodi autem non est virtutum moralium actus ; nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis ; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

des vertus morales. Or, la suprême félicité de l'homme n'est point dans les actes de ces vertus. Donc elle n'est pas non plus dans un acte de prudence.

2° Le souverain bonheur de l'homme consiste dans son opération la plus parfaite. Or, l'opération de l'homme, et il s'agit ici de celle qui a son principe dans ce qui appartient en propre à l'homme, atteint sa perfection dernière lorsqu'elle s'applique aux objets les plus parfaits, et il n'en est pas ainsi de l'action qu'inspire la prudence; elle n'a aucun rapport avec les objets les plus parfaits de l'intelligence ou de la raison; car elle n'a trait à rien de nécessaire, mais seulement à des choses dont la réalisation est contingente. Donc cet acte n'est pas le souverain bonheur de l'homme.

3° Aucune des choses qui se rapportent à une autre comme à leur fin ne peut être la félicité suprême de l'homme. Or, tous les actes de prudence se rapportent à autre chose comme à leur fin : d'abord parce que toute connaissance pratique, et ce genre comprend la prudence, a pour terme l'opération; ensuite parce que la prudence dirige l'homme dans le choix des moyens qui conduisent à la fin, comme Aristote le remarque (1). Donc la suprême félicité de l'homme n'est pas dans les opérations de la prudence.

4° Aristote prouve que les animaux sans raison sont privés du bon-

(1) Non est idem intelligentia quod prudentia ; habet enim vim quamdam præcipiendi atque imperandi prudentia ; nam propositus ei finis est quid agendum aut non agendum ; intelligentia autem judicandi solum (Arist. *Ethic.*, VI, c. 11).

CAPUT XXXV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actu prudentiæ.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiæ est ultima hominis felicitas.

1° Actus enim prudentiæ est solum circa ea quæ sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiæ.

2° Adhuc, Ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima objecta. Operatio autem prudentiæ non est erga objecta perfectissima intellectus vel rationis ; non enim est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in ejus operatione ultima hominis felicitas.

3° Amplius, Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiæ ordinatur ad alterum sicut ad finem : tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem ; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quæ sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem (Eth., VI, c. 11). Non est igitur in operatione prudentiæ ultima hominis felicitas.

4° Item, Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis, sicut probat Aristoteles (Ethic., I, c. 10). Participant autem quædam eorum aliquid prudentiæ, ut patet per eumdem (Metaphys., I, c. 1).

heur (2). Or, il enseigne ailleurs que plusieurs d'entre eux sont doués de prudence (3). Donc le bonheur ne consiste pas dans un acte de prudence.

CHAPITRE XXXVI.

La félicité ne consiste pas dans l'exercice d'un art.

Il est aussi évident que le bonheur ne se trouve pas dans l'exercice d'un art. En effet :

1° Tout art est une connaissance pratique, et comme tel se rapporte à une fin. Donc il n'est pas la fin dernière.

2° Les opérations d'un art ont pour fin les produits de cet art, et ces choses artificielles ne sauraient être la fin dernière de la vie humaine, puisque nous sommes plutôt la fin de ces sortes de productions ; car tout cela se fait pour l'usage de l'homme. Donc le suprême bonheur ne peut se trouver dans l'exercice d'un art quelconque.

(2) Diximus beatitudinem esse cujusdam modi ex virtute, muneris animi functionem..... Merito igitur neque bovem, neque equum, neque aliud animal ullum beatum dicimus ; nulli enim eorum esse potest talis functionis communitas (Arist. *Ethic.*, I, c. 10).

(3) Natura animalia sensum habentia fiunt ; a sensu vero quibusdam eorum non innascitur memoria, quibusdam vero innascitur. Et ob hoc alia prudentia, alia disciplinarum capaciora sunt quam illa quæ memorare non possunt. Prudentia quidem, absque eo quod discant, quæcumque scilicet audire sonos non possunt, ut apes et si quod animalium genus simile est. Discunt autem quæcumque una cum memoria hunc quoque sensum habent. Cætera igitur phantasiis ac memoriis vivunt, experientiæ vero parum participant. Humanum autem genus arte etiam ac ratiocinationibus (Arist. *Metaphys.*, I, c. 1).

Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiæ.

CAPUT XXXVI.

Quod felicitas non consistit in operatione artis.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

1° Quia etiam artis cognitio practica est, et ita ad finem ordinatur ; et ideo ipsa non est ultimus finis.

2° Præterea, Operationum artis fines sunt artificiata, quæ non possunt esse ultimus finis humanæ vitæ, quum magis nos simus fines omnium artificialium ; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CHAPITRE XXXVII.

La félicité suprême de l'homme consiste dans la contemplation de Dieu.

Si le bonheur suprême de l'homme n'est pas dans les choses extérieures que nous appelons les biens de la fortune, ni dans les biens du corps, ni dans ceux de l'âme qui appartiennent à la partie sensitive, ni, quant à la partie intellectuelle, dans les actes des vertus morales, ni dans les actes de l'intelligence qui se terminent à l'action, tels que les arts et la prudence, il nous reste à conclure qu'elle se trouve dans la contemplation de la vérité. En effet :

1° C'est la seule opération propre à l'homme et qu'il ne partage pas avec d'autres êtres [inférieurs].

2° Elle ne se rapporte à rien comme à sa fin, puisqu'on recherche pour elle-même la contemplation de la vérité.

3° Elle établit entre l'homme et les substances plus élevées une sorte d'union qui consiste dans la ressemblance; car, do toutes les opérations humaines, celle-là seulement se retrouve en Dieu et dans les substances séparées.

4° Cette opération unit l'homme à ces êtres supérieurs, au moyen de la connaissance plus ou moins complète qu'il en a.

5° C'est pour cette opération que l'homme se suffit davantage à lui-même; car pour la réaliser il n'a pas un grand besoin du secours des choses extérieures.

CAPUT XXXVII.

Quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quæ dicuntur bona fortunæ, neque in bonis corporis, neque in bonis animæ quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

1° Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.

2° Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, quum contemplatio veritatis propter seipsam quæratur.

3° Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

4° Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.

5° Ad hanc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.

6° Toutes les autres opérations de l'homme semblent se terminer à celle-là comme à leur fin. En effet, la première chose indispensable pour que la contemplation soit parfaite, c'est la santé du corps, et tous les produits artificiels nécessaires à la vie ont pour but de l'entretenir. Le calme des passions intérieures n'est pas même nécessaire, et l'on parvient à l'établir au moyen des vertus morales et de la prudence. Il en est de même de la paix extérieure que le gouvernement qui règle la vie civile a mission de conserver. En sorte que, à bien considérer les choses, toutes les fonctions de la vie humaine semblent concourir à seconder ceux qui se livrent à la contemplation de la vérité.

Il ne peut se faire cependant que la suprême félicité de l'homme consiste dans la contemplation qui se borne à la connaissance des premiers principes; car, à cause de son universalité, elle est très imparfaite (1) et ne renferme qu'en puissance la connaissance distincte des choses; elle est le commencement et non la fin des recherches de l'homme; c'est un don de la nature et non pas une connaissance acquise par l'étude de la vérité. Cette félicité souveraine n'est pas davantage dans la contemplation à laquelle on arrive par le moyen des sciences qui ont pour objets les plus vils des êtres, puisqu'elle doit nécessairement se rencontrer dans l'opération de l'intelligence qui entre en rapport avec les êtres intelligibles les plus nobles. Donc

(1) On peut envisager sous deux rapports la connaissance naturelle des premiers principes. Elle consiste premièrement en ce que l'on connaît par eux-mêmes ces premiers principes; en second lieu, en ce que l'on connaît de quelque manière les conclusions qui s'y trouvent virtuellement contenues. En disant que cette connaissance est très imparfaite, saint Thomas n'entend pas parler des principes eux-mêmes, puisqu'on les connaît avec la plus grande certitude et la plus entière évidence; mais cela s'applique aux conclusions que l'on n'aperçoit dans les principes que d'une manière générale et en puissance, et dont on ne possède pas encore une connaissance actuelle et distincte (Franç. de Sylv., *Comment.*).

6°, Ad hanc etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur, sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; — neque etiam secundum scientias quæ sunt de rebus infimis, quum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sa-

l'homme trouve son bonheur souverain dans la contemplation de la sagesse, selon qu'elle s'attache aux choses divines.

Nous tirons donc de là, par voie d'induction, cette conclusion, dont la vérité est prouvée par tous les arguments qui précèdent, que le souverain bonheur de l'homme consiste uniquement dans la contemplation de Dieu.

CHAPITRE XXXVIII.

La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu que possède le commun des hommes.

Nous avons à rechercher maintenant quelle connaissance de Dieu constitue le souverain bonheur d'une substance intellectuelle. Il est une connaissance de Dieu commune et confuse qui se rencontre dans presque tous les hommes, soit parce que l'existence de Dieu est connue par elle-même, aussi bien que les autres principes de démonstration, comme plusieurs l'ont pensé [liv. I, ch. 10]; soit, et cela nous paraît plus exact, parce que, au moyen de sa raison naturelle, l'homme peut arriver de suite à connaître Dieu en quelque manière. En effet, comme l'ordre suppose nécessairement un ordonnateur, lorsque les hommes voient tous les êtres de la nature rangés dans un certain ordre, l'existence de l'être qui a coordonné ces choses se ré-

---

pientiæ ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum : quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPUT XXXVIII.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ communiter habetur a pluribus.

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiæ intellectualis consistit. Est enim quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum (l. I, c. 10) ; sive (quod magis verum videtur), quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest ; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturæ, nondum statim ex hac communi conside-

vèle presque partout à leurs yeux. Cependant cette commune perception ne suffit pas pour faire découvrir du premier coup quel est l'auteur de cet ordre, sa nature et s'il est unique. Il en est de même quand nous voyons un homme se mouvoir et faire d'autres actions; nous voyons bien qu'il y a en lui une cause de ces opérations qui n'est point dans d'autres êtres, et nous donnons le nom d'âme à cette cause, sans savoir pour cela ce que c'est qu'une âme, si elle n'est pas un corps, et par quel moyen elle réalise ces opérations. Or, cette connaissance ne peut suffire pour constituer une félicité réelle. En effet :

1° La félicité doit consister dans une opération parfaite. Or, à cette connaissance peuvent se mêler un grand nombre d'erreurs. Ce qui le prouve, c'est que plusieurs ont cru qu'il n'existe pas d'autre ordonnateur du monde que les corps célestes, et ils ont fait des dieux de ces corps; d'autres ont été jusqu'à accorder la divinité aux éléments produits par les astres, parce qu'ils s'imaginèrent qu'ils n'ont pas reçu d'un ordonnateur distinct d'eux le mouvement et leurs opérations naturelles, mais qu'eux-mêmes ont établi l'ordre qui se voit dans les choses; d'autres encore ont pensé que les actes humains n'ont pas d'autre règle que la volonté humaine, et ils ont appelé dieux les hommes qui gouvernent les autres. Donc cette connaissance est insuffisante pour le bonheur.

2° La félicité est la fin des actes humains. Or, les actes humains ne se rapportent pas à cette connaissance comme à leur fin, mais tous la possèdent, pour ainsi dire, dès le commencement. Donc la félicité ne consiste pas dans cette connaissance de Dieu.

3° Le malheur seul n'attire pas le mépris, et même on donne des louanges au malheureux qui cherche le bonheur. Or, personne n'est

---

ratione habetur; sicut, quum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quamdam causam harum operationum quæ aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes prædictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere.

1° Felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Hæc autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens; quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora cœlestia, unde corpora cœlestia deos esse dixerunt; quidam vero ulterius ipsa elementa quæ ex eis generantur, quasi æstimantes motus et operationes naturales quas habent non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari; quidam vero, humanos actus non alicujus ordinationi subesse credentes nisi humanæ, homines qui alios ordinant deos esse dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

2° Amplius, Felicitas est finis humanorum actuum. Ad prædictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem; imo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

3° Item, Nullus per hoc vituperabilis apparet quia felicitate caret; quin imo caren-

plus digne de mépris que celui qui ne connaît pas Dieu au moins de cette manière; car rien ne fait mieux ressortir la sottise d'un homme que de ne pas apercevoir des preuves si évidentes de l'existence de Dieu. Nous porterions le même jugement sur celui qui, voyant un homme, ne comprendrait pas que cet homme a une âme. Aussi nous lisons dans l'Écriture : *L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu* [Ps. XIII, 1, et LII, 1]. Donc ce n'est pas cette connaissance qui peut faire le bonheur.

4° C'est connaître très imparfaitement une chose que de la connaître seulement en général et non par quelqu'une de ses propriétés, ainsi que cela aurait lieu pour qui connaîtrait l'homme uniquement parce qu'il se meut. En effet, on ne connaît de cette manière une chose qu'en puissance, puisque les propriétés sont renfermées en puissance dans les attributs communs. Or, la félicité consiste dans une opération parfaite, et le souverain bien de l'homme doit être quelque chose qui existe en acte et non en puissance; car la puissance devient un bien lorsqu'elle est perfectionnée par l'acte. Donc une telle connaissance de Dieu ne peut faire notre bonheur.

CHAPITRE XXXIX.

La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration.

Une autre connaissance de Dieu, plus élevée que la précédente, est

---

tes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod prædicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet; designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit, sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, habere animam eum non comprehenderet, unde dicitur : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus* (*Psalm.*, XIII, 1, et LII, 1). Non est igitur hæc Dei cognitio quæ ad felicitatem sufficiat.

4° Amplius, Cognitio quæ habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quæ habetur de homine ex hoc quod movetur; est enim hujusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta, et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur præmissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.



celle que l'on acquiert par la démonstration. Elle nous révèle davantage ce qu'il est en lui-même, puisque la démonstration a pour but d'éloigner de lui beaucoup de choses, et par là elle nous le fait distinguer des autres êtres. Ainsi, on prouve par ce moyen que Dieu est immuable, éternel, incorporel, parfaitement simple, unique, et tout ce que nous avons établi dès le commencement [liv. I, c. 13 et suiv.]. Or, on parvient à connaître une chose telle qu'elle est, non-seulement par l'affirmation, mais encore au moyen de la négation. De même, en effet, que le propre de l'homme est d'être un animal raisonnable, de même aussi il lui appartient en propre de n'être pas inanimé, ni privé de raison. Il y a pourtant cette différence entre les deux manières d'arriver à connaître proprement une chose, que la propre connaissance de cette chose étant acquise par voie d'affirmation, on sait ce qu'elle est et ce qui la distingue des autres, tandis que si l'on arrive au même résultat par voie de négation, on sait que telle chose diffère des autres, mais on ignore ce qu'elle est en elle-même. Or, c'est à cette dernière connaissance que nous conduisent les démonstrations ayant Dieu pour objet [liv. I, c. 14], et elle est loin de suffire pour faire le souverain bonheur de l'homme. En effet :

1° Les choses qui appartiennent à une espèce arrivent, dans la plupart des cas, à la même fin que cette espèce, et ce qui vient de la nature se retrouve toujours ou du moins dans le plus grand nombre des êtres, et si quelques-uns en sont privés, c'est qu'ils ont subi quelque corruption. Or, l'espèce humaine a pour fin le bonheur, puisque tous les hommes le désirent naturellement. Donc le bonheur est un bien

---

CAPUT XXXIX.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ habetur per demonstrationem.

Rursus est quædam alia Dei cognitio, altior quam præmissa, quæ de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur ; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, æternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi quæ de Deo ostendimus (l. I, c. 13 et seqq.). Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per negationes ; sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium ejus est non esse inanimatum neque irrationale ; sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriæ modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur ; per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quæ de Deo habetur per demonstrationes (l. I, c. 14). Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

1° Ea enim quæ sunt alicujus speciei perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus ; ea vero quæ sunt natura sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Feli-

commun que tous peuvent posséder, si rien ne les en empêche. Or, c'est seulement le petit nombre qui peut arriver à connaître Dieu par voie de démonstration, à cause des obstacles que nous avons indiqués [liv. 1, c. 4]. Donc cette connaissance ne constitue pas essentiellement la félicité humaine.

2° Nous avons constaté [ch. 20] que la fin de l'être en puissance est d'exister en acte. Donc la félicité, qui est une fin dernière, est un acte exempt de toute puissance pour un acte ultérieur. Or, la connaissance de Dieu par voie de démonstration ne détruit pas la puissance de connaître Dieu sous d'autres rapports, ou bien de perfectionner la connaissance des choses que l'on sait déjà; car toujours les hommes se sont efforcés de compléter les notions des choses divines qu'ils tenaient de leurs ancêtres. Donc une telle connaissance n'est pas la suprême félicité de l'homme.

3° La félicité exclut complétement la misère; car personne ne peut être en même temps heureux et malheureux. Or, la déception et l'erreur entrent pour beaucoup dans notre misère, puisque nous faisons tous effort pour les éviter. Cependant, la connaissance que nous possédons de Dieu peut être mêlée de beaucoup d'erreurs. Nous en avons la preuve dans le grand nombre d'hommes qui, étant parvenus à découvrir, par voie de démonstration, certaines vérités concernant les choses divines, et s'étant fiés ensuite à leur propre raison, quand la méthode démonstrative leur faisait défaut, se sont égarés de diverses manières. Si quelques-uns ont trouvé la vérité en suivant la même voie, sans que leur raison les ait trompés, ils sont certainement

---

citas autem est finis humanæ speciei, quum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Ad prædictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta hujus cognitionis, quæ tetigimus (l. 1, c. 4). Non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

2° Adhuc, Esse in actu est finis exsistentis in potentia, ut ex præmissis (c. 20) patet. Felicitas igitur, quæ est ultimus finis, est actus cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio, per viam demonstrationis de Deo habita, remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo; posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adjungere his quæ a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima hominis felicitas.

3° Amplius, Felicitas omnem miseriam excludit; nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriæ est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autem cognitioni quæ de Deo habetur multiplex error adjungi potest; quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas æstimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem

peu nombreux, et l'on ne peut pas dire que c'est là le bonheur, qui est une fin commune. Donc le souverain bonheur de l'homme n'est pas dans cette connaissance de Dieu.

4° La félicité consiste dans une opération parfaite. Or, aucune connaissance n'est parfaite sans la certitude. C'est pourquoi, suivant la remarque du Philosophe, nous ne savons réellement une chose qu'autant que nous connaissons qu'elle ne peut être autrement (1). Or, la connaissance dont nous parlons est très incertaine, et nous le voyons par les divergences qui se remarquent dans la science des choses divines que plusieurs ont essayé d'acquérir par voie de démonstration. Donc cette connaissance ne fait pas la félicité suprême de l'homme.

5° Le désir qui est dans la volonté s'apaise lorsqu'elle a atteint sa fin dernière. Or, la félicité est la fin dernière de toute connaissance humaine. Donc la félicité doit consister essentiellement dans une connaissance de Dieu telle, qu'une fois acquise, nous n'ayons plus à désirer de connaître quoi que ce soit. Or, jamais les philosophes ne sont arrivés par la méthode démonstrative à une connaissance aussi parfaite, puisque toute leur science nous laisse encore le désir de connaître des choses qu'elle ne nous apprend pas. Donc cette connaissance de Dieu n'est pas le bonheur.

6° L'être qui n'existe qu'en puissance a pour fin d'arriver à l'acte;

(1) Plane ac perfecte rem scire quisque censetur, ac non sophistarum modo, qui incertis ac fortuitis continetur, quando causam, per quam res est, ita ipsius rei causam esse cognoscit, ut non posse omnino rem aliter habere credat. Nam quod rem scire sit tale quippiam quale dicimus, hoc argumento perspici potest, quod omnes qui aut revera sciunt, aut se scire putant, ob id, aut sciunt aut scire se existimant, quod rem ita se habere, uti diximus, aut revera, aut sua opinione cognoscunt. Itaque res quæ sub scientiam cadit ita est certa, ut omnino aliter esse non possit (Arist *Analytic. poster.*, I, c. 2).

---

invenerunt, demonstrationis via, quod eorum æstimationi nulla falsitas adjungeretur, patet eos fuisse paucissimos; quod non congruit felicitati, quæ est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

4° Præterea, Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo; unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in primo Posteriorum Analyticorum (c. 2). Cognitio autem prædicta multum incertitudinis habet; quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui hæc per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

5° Item, Voluntas quum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur ejus desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanæ est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt, quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quæ per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

6° Adhuc, Finis cujuslibet in potentia

car c'est à ce but qu'il tend au moyen du mouvement qui le porte vers sa fin (2). Or, tout être qui existe en puissance tend à exister en acte, autant que sa nature le comporte. Une chose, en effet, est en puissance, lorsque toute sa puissance peut passer à l'acte. D'où il suit que sa fin est d'arriver à l'acte d'une manière complète : un objet pesant, par exemple, placé en dehors de son centre de gravité, est en puissance pour la situation qui lui convient. Une chose se trouve encore en puissance lorsque sa puissance est dans l'impossibilité d'arriver tout entière à l'acte en un seul instant : telle est la matière première [ou élémentaire]; c'est pourquoi e le recherche successivement l'acte des formes diverses, qui, en raison même de leur diversité, ne peuvent se rencontrer simultanément en elle. Or, nous avons vu [liv. II, c. 73 et suiv.] que l'intelligence est en puissance pour tous les êtres intelligibles, et deux intelligibles peuvent très bien coexister dans l'intelligence quant à l'acte premier, qui est la science, quoique cela ne puisse avoir lieu quant à l'acte second, qui est l'intention actuelle; ce qui prouve que toute la puissance de l'intellect possible peut être à l'état d'acte dans le même moment. Donc la fin dernière, ou le bonheur, demande cette réalisation complète de la puissance. Or, la connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration ne produit pas ce résultat, puisqu'elle nous laisse ignorer encore beaucoup de choses. Donc une connaissance de cette nature ne suffit pas pour le bonheur suprême.

(2) Il ne s'agit ici que de la puissance relative à la forme; car on comprend facilement qu'un être dont la matière ou les éléments n'existent pas encore n'est capable d'aucun mouvement, puisque le mouvement, tel qu'on le conçoit dans le cas présent, est une modification ou un changement de forme. Il suffit, pour bien saisir cette vérité, de se reporter au chapitre 17 du livre II, où saint Thomas prouve que la création n'est ni un mouvement ni un changement.

---

exsistentis est ut ducatur in actum; ad hoc enim tendit per motum quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile. Aliquid enim est exsistens in potentia cujus tota potentia potest reduci in actum; unde hujus finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave extra medium exsistens est in potentia ad proprium *ubi*. Aliquid vero cujus potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima; unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quæ sibi propter earum diversitatem simul inesse non possunt. Intellectus autem videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ut dictum est (l. II, c. 73 et seqq.); duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili exsistere secundum actum primum, qui est scientia, licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio; ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad ejus ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit prædicta cognitio quæ de Deo per demonstrationem haberi potest, quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

CHAPITRE XL.

La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu acquise par la foi.

Il est encore une autre connaissance de Dieu qui, à certains égards, est supérieure à la précédente. Elle consiste à connaître Dieu par la foi, et, sous ce rapport, elle surpasse la connaissance acquise par voie de démonstration ; car la foi nous apprend des choses que la raison ne saurait démontrer, à cause de l'excellence de l'objet, ainsi que nous l'avons déjà dit en commençant [liv. I, ch. 5]. Or, le souverain bonheur de l'homme ne peut pas non plus se trouver dans cette manière de connaître Dieu. En effet :

1° La félicité de l'homme consiste dans une opération parfaite de son intelligence [ch. 38 et 39]. Or, dans la connaissance que nous donne la foi, l'opération intellectuelle est très imparfaite, en ce qui concerne l'intelligence elle-même, quoique l'objet soit d'une absolue perfection; car l'intelligence ne comprend pas les choses qu'elle accepte avec soumission. Donc la suprême félicité de l'homme n'est pas dans cette connaissance de Dieu.

2° Nous avons établi [ch. 26] que le bonheur suprême ne consiste pas principalement dans un acte de la volonté. Or, la volonté a la principale part dans la connaissance qui vient de la foi, puisque l'intelligence donne volontairement son assentiment aux choses que la

---

CAPUT XL.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ est per fidem.

Est autem et alia Dei cognito quantum ad aliquid superior cognitione prædicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur; quæ quidem quantum ad hoc cognitionem quæ de Deo per demonstrationem habetur excedit, quia quædam de Deo per fidem cognoscimus, ad quæ, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio hujus operis dictum est (l. I, c. 5). Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

1° Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis (c. 38 et 39) patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

2° Item, Ostensum est supra (c. 26) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.



foi lui propose, sans être irrésistiblement entraînée par l'évidence de la vérité. Donc cette connaissance ne fait pas le bonheur suprême de l'homme.

3° Celui qui croit donne son assentiment à des choses qu'un autre lui propose et qu'il ne voit pas lui-même; c'est pourquoi la connaissance qui vient de la foi ressemble davantage à la perception de l'ouïe qu'à la vision (1). Or, personne ne croirait jamais ce qu'il ne voit pas et qu'un autre lui propose, s'il n'était persuadé que celui-là connaît plus parfaitement ces choses que lui qui ne les voit pas. Donc la conviction du disciple est fausse, ou bien le docteur qui lui propose de telles choses à croire les connaît réellement plus parfaitement que lui. Si ce docteur ne tire pas de lui-même cette connaissance, mais l'a reçue d'un autre, on ne pourra pas remonter ainsi jusqu'à l'infini; car l'assentiment donné aux enseignements de la foi serait vain et dépourvu de certitude, puisqu'il n'y aurait pas de premier principe certain par lui-même qui communique la certitude à ceux qui se soumettent à la foi. On ne conçoit pas, en effet, que la connaissance qui vient de la foi soit fausse sans être vaine, comme nous l'avons fait voir [liv. I, ch. 6]; et si elle est en même temps fausse et vaine, elle ne doit pas renfermer la félicité (2). Donc on peut avoir de Dieu une notion supérieure à celle que donne la foi, soit que l'homme qui propose les vérités de son domaine voie lui-même immédiatement la vérité, et c'est ainsi que nous croyons à la parole de Jésus-Christ; soit qu'il les ait apprises de celui qui en a la perception immédiate, comme

(1) *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (*Rom.*, X, 17).

(2) Parce qu'une telle connaissance, loin de donner à l'opération intellectuelle sa perfection dernière, qui consiste dans la perception de la vérité, ne fait, au contraire, que la vicier davantage, et saint Thomas nous a déjà rappelé plusieurs fois ce principe, que cette opération parfaite est la suprême félicité de l'homme.

Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

3° Adhuc, Qui credit assensum præbet his quæ sibi ab alio proponuntur, quæ ipse non videt; unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi æstimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur æstimatio credentis est falsa, aut oportet quod proponens habeat pecfectiorem cognitionem propositorum; quod et si ipse non [per se] solum cognocit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens, non potest hoc in infinitum procedere; esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret; non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet [l. I, c. 6]; et tamen, si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus; sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis

les Apôtres et les Prophètes dont nous acceptons l'autorité. Donc, puisque le bonheur suprême de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu la plus parfaite, il ne saurait le rencontrer dans celle qu'il acquiert par la foi.

4° La félicité étant la fin dernière, elle met un terme au désir. Or, au lieu d'apaiser le désir de l'homme, la connaissance que donne la foi ne fait que l'exciter davantage, puisque chacun désire voir ce qu'il croit. Donc cette connaissance n'est pas le souverain bonheur de l'homme.

5° La connaissance de Dieu est une fin, puisqu'elle nous met en rapport avec la fin dernière des êtres, qui est Dieu. Or, la connaissance qui vient de la foi ne rend pas la chose que l'on croit parfaitement présente pour l'intelligence, puisqu'elle a pour objet des choses éloignées qui échappent à nos regards (3). C'est ce qui fait dire à l'Apôtre que *tant que nous marchons guidés par la foi, nous sommes loin du Seigneur* [II Cor., v, 6] (4). Cependant, comme en croyant volontairement nous faisons acte de soumission à Dieu, la foi nous le rend présent en affection, selon cette parole de saint Paul : *Jésus-Christ habite par la foi dans nos cœurs* [Éphés., III, 17]. Donc la souveraine félicité de l'homme ne saurait consister dans la connaissance acquise par la foi.

(3) *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (*Hebr.*, XI, 1). — *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (*I Cor.*, XIII, 12).

(4) On lit dans la Vulgate : *Scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino.*

---

et Prophetis. Quum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

4° Amplius, Per felicitatem, quum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

5° Præterea, Cognitio de Deo dicta est finis, in quantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, conjungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui præsens perfecte, quia fides de absentibus est, non de præsentibus; unde et Apostolus dicit quod, *quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino* (II *Cor.*, v. 6); fit tamen per fidem Deus præsens affectui, quum voluntarie credens Deo assentiat, secundum quod dicitur : *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris* (*Ephes.*, III, 17). Non est igitur possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

CHAPITRE XLI.

Pendant cette vie, l'homme ne parviendra pas à connaître les substances séparées par l'étude et l'application aux sciences spéculatives, comme le prétend Avempace.

Les substances intellectuelles ont encore une autre manière de connaître Dieu. Nous avons dit ailleurs [liv. II, ch. 96-100] que les substances séparées connaissent par leur propre essence les choses qui sont au-dessus et au-dessous d'elles, chacune suivant le mode particulier de sa substance; et il doit en être ainsi, surtout si dans le degré supérieur se trouve comprise leur cause, puisque l'effet porte nécessairement la ressemblance de sa cause. D'où il suit que, Dieu étant la cause de toutes les substances intellectuelles créées [liv. II, ch. 15], les substances intellectuelles séparées, par là même qu'elles connaissent leur essence, ont aussi de Dieu une connaissance qui est une sorte de vision. L'intelligence, en effet, connaît par manière de vision une chose dont la ressemblance est en elle, et c'est ainsi que la ressemblance de l'objet corporel perçu par la vue est dans l'organe du sujet qui le voit. Donc toute intelligence qui connaît l'essence d'une substance séparée connaît Dieu par une vision qui l'emporte sur la connaissance de ces substances.

Plusieurs ayant enseigné que le souverain bonheur de l'homme pendant cette vie consiste dans la connaissance des substances sépa-

---

CAPUT XLI.

Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempace.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim (l. II, c. 96-100) quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se et quod est sub se, et secundum modum suæ substantiæ; quod præcipue necesse est si illud quod est supra ipsam sit causa ejus, quum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causæ. Unde, quum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus (l. II, c. 15) patet, necesse est quod intellectuales substantiæ separatæ, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cujusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum, visionis modo, cognoscitur cujus similitudo in intellectu exsistit, sicut et similitudo rei corporaliter visæ est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua prædictarum cognoscatur.

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita, per hoc quod cognoscit substantias separatas,

rées, nous avons à examiner si l'homme peut réellement connaître ici-bas les substances de ce genre. C'est ce qui nous paraît douteux. Dans notre état présent, en effet, notre intelligence ne connaît rien sans image, et l'image est pour l'intellect possible, au moyen duquel nous connaissons les choses, ce que les couleurs sont pour le sens de la vue [liv. II, ch. 58-60] (1). Si donc la connaissance intellectuelle qui vient des images est capable de conduire l'homme à celle des substances séparées, il parviendra à les connaître pendant cette vie, et, par conséquent, en voyant ces substances, il se trouvera dans la même condition que les substances séparées, qui connaissent Dieu en se connaissant elles-mêmes. Si, au contraire, l'homme est dans l'impossibilité absolue d'arriver par la connaissance qui lui vient des images à celle des substances séparées, jamais il ne pourra, pendant cette vie terrestre, connaître Dieu de la même manière que ces substances.

Plusieurs de ceux qui prétendent que nous pouvons connaître les substances séparées à l'aide de la connaissance acquise au moyen des images donnent de leur opinion des explications diverses. Avempace pense que l'étude des sciences spéculatives peut nous conduire, au moyen des objets connus par les images, à la connaissance des substances séparées. La raison qu'il en donne, c'est que nous pouvons, par un acte de l'intelligence, abstraire la quiddité (2) de l'être qui n'est pas lui-même sa propre quiddité; car l'intelligence est naturellement apte à connaître toute quiddité comme quiddité, puisque son objet propre est de saisir ce qu'est la chose. Or, si le premier objet connu

(1) Voyez la note 1 du livre II, c. 78, page 172.

(2) Le mot *quiddité* signifie ici l'essence connue ou la notion de la chose, *quod quid est*; l'essence se rapporte à l'*être* ou existence, et la quiddité à la définition.

---

considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quæstionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum præsentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quæ in secundo libro (c. 58-60) tractata sunt. Si igitur, per cognitionem intellectivam quæ est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas, et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem, per cognitionem quæ est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo, in statu hujus vitæ, prædictum modum divinæ cognitionis assequatur.

Quod autem, ex cognitione quæ est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod, per studium speculativarum scientiarum, possumus ex his intellectis quæ per phantasmata cognoscimus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere

par l'intellect possible a une quiddité, nous pouvons par l'intellect possible abstraire la quiddité de cet objet, et si cette quiddité a également une quiddité, on pourra de nouveau abstraire la quiddité de la quiddité; et puisqu'on ne saurait pousser la même opération jusqu'à l'infini, on devra en trouver le terme. Donc notre intelligence peut parvenir par la voie de l'analyse à connaître la quiddité d'une substance séparée qui n'a pas d'autre quiddité. Or, telle est la quiddité de toute substance séparée. Donc, au moyen de la connaissance qui lui vient des images, notre intelligence peut arriver à connaître les substances séparées.

Le même auteur essaie encore de prouver sa proposition par un autre argument qui ressemble au précédent. Il pose en principe que la notion d'une même chose, d'un cheval, par exemple, ne se multiplie dans les individus qu'à raison de la multiplicité des espèces spirituelles (3), qui sont distinctes en vous et en moi. Donc la notion qui ne repose sur aucune espèce de cette nature doit être la même en vous et en moi. Or, la quiddité de l'objet connu, que notre intelligence a la faculté d'abstraire, n'est représentée par aucune espèce spirituelle et individuelle, puisque la quiddité d'un être saisi par l'intelligence n'est pas celle d'un individu spirituel ou corporel; car la chose connue, considérée comme telle, est universelle. Donc l'intelligence est apte à connaître une quiddité dont nous avons tous une notion unique. Or,

(3) Il ne faut pas confondre ces espèces spirituelles, qui sont les formes représentées dans l'imagination, avec les espèces intelligibles reçues dans l'intellect possible, et qui sont le principe de la connaissance intellectuelle.

quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem quæ non est sua quidditas; est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, in quantum est quidditas, quum intellectus proprium objectum sit *quod quid est*. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et, quum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiæ separatæ non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem quæ ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, utputa equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium, quæ sunt diversæ in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua hujusmodi specie sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem, quum quidditas intellecti non sit quidditas individui neque spiritualis neque corporalis, quum intellectum, in quantum est hujusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quiddita-

telle est la quiddité des substances séparées. Donc notre intelligence a la faculté de connaître les substances séparées.

Si l'on veut peser avec attention ces arguments, ils paraîtront peu solides. En effet :

1° La chose connue, par là même qu'elle est connue, est universelle, et sa quiddité est nécessairement la quiddité d'une chose universelle, c'est-à-dire du genre ou de l'espèce. Or, la quiddité du genre ou de l'espèce des êtres sensibles, dont nous acquérons la connaissance au moyen des images, comprend la matière et la forme. Donc elle diffère absolument de la quiddité d'une substance séparée, qui est simple et immatérielle. Donc on ne peut pas, parce que l'on connaît la quiddité d'une chose sensible par les images, connaître aussi la quiddité d'une substance séparée.

2° Il y a une différence à établir entre la forme qui, pour ce qui la concerne, n'admet pas d'être séparée d'un certain sujet, et celle qui, sous le rapport de l'*être*, se sépare de tel sujet, bien qu'on les considère toutes les deux abstraction faite d'un sujet déterminé. L'étendue, en effet, n'est pas de même nature qu'une substance séparée, à moins que nous n'admettions avec quelques Platoniciens des étendues séparées intermédiaires entre les espèces et les choses sensibles. Or, il est impossible de séparer, quant à l'*être*, la quiddité du genre ou de l'espèce des choses sensibles de telle matière individuelle, si nous rejetons avec Aristote les espèces séparées des Platoniciens (1). Donc cette

(1) Pythagorici imitatione numerorum aiunt entia esse. Plato vero, nomen mutando, participatione. Participationem vero aut imitationem specierum quænam sit, communiter quærere omiserunt. Item præter sensibilia et species mathematicas res ait medias esse,

tem cujus intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter consideretur, viæ istæ frivolæ invenientur.

1o Quum enim intellectum, in quantum hujusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicujus universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cujus cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ, quæ est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatæ.

2o Præterea, Non est ejusdem rationis forma quæ secundum se non potest separari ab aliquo subjecto cum illa quæ separatur secundum esse a tali subjecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subjecto; non enim est eadem ratio magnitudinis et substantiæ separatæ, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia, nisi forte, secundum Platonicos, ponamus rerum species separatas; quod est ab Aristotele (Metaphys., I, c. 6) improbatum. Est igitur omnino dissimilis

quiddité diffère complétement des substances séparées qui n'ont rien de commun avec la matière. Donc ce n'est pas parce que l'on connaît ces quiddités que l'on pourra connaître les substances séparées.

3° Si l'on veut que la quiddité d'une substance séparée ait la même raison constitutive que la quiddité du genre ou de l'espèce des choses sensibles, on ne sera pas autorisé à dire pour cela que cette identité existe sous le rapport de l'espèce ; car alors il faudrait accorder aux Platoniciens que les substances séparées sont elles-mêmes les espèces des êtres sensibles. Donc on ne pourra les réunir qu'à raison de la quiddité considérée comme quiddité. Or, la quiddité est la notion commune qui comprend à la fois le genre, l'espèce et la substance. Donc ces quiddités ne nous feront connaître rien autre chose de ces substances séparées que leur genre éloigné. Or, le genre étant connu, on ne connaît pas pour cela l'espèce, sinon en puissance. Donc la connaissance de ces quiddités ne nous fera pas connaître les substances séparées.

4° La distance est plus grande d'une substance séparée à tous les objets sensibles que d'un objet sensible à un autre de même nature. Or, il ne suffit pas de connaître la quiddité d'une chose sensible pour acquérir la connaissance d'une autre chose également sensible. L'aveugle-né, par exemple, connaît très bien la quiddité du son, et

a sensibilibus quidem differentes, eo quod pepetuæ et immobiles sunt ; a speciebus vero, eo quod illæ quidem multæ quædam similes sunt, species vero ipsa unaquæque sola. Et quoniam species causæ cæteris, illarum elementa omnium putavit entium elementa esse, et ut materiam quidem, magnum et parvum esse principia, tanquam vero substantiam, ipsum unum ; ex illis enim participatione ipsius unius species numeros esse et non aliquid aliud dici unum esse, quemadmodum Pythagorici, etc., etc. (Arist. *Metaphys.*, I, c. 6). — Dans le chapitre suivant, Aristote réfute plusieurs opinions, entre autres celle de Platon qu'il vient d'exposer. — Voyez la note 4 du livre II, ch. 74, p. 141.

---

quidditas prædicta a substantiis separatis, quæ nullo modo sunt in materia. Non igitur, per hoc quod hæ quidditates intelliguntur, substantiæ separatæ intelligi possunt.

3° Adhuc, Si quidditas substantiæ separatæ detur esse ejusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit ejusdem rationis secundum speciem ; nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsæ substantiæ separatæ, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt ejusdem rationis, nisi quantum ad rationem quidditatis, in quantum est quidditas. Hæc autem est ratio communis, generis scilicet et speciei et substantiæ. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

4° Amplius, Major est distantia substantiæ separatæ a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis ; cæcus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest per-

cependant cette quiddité ne lui fait pas connaître celle de la couleur. Donc, à plus forte raison, l'homme n'arrivera pas à connaître la quiddité d'une substance séparée par cela seul qu'il connaît la quiddité d'une substance sensible.

5° En admettant même que les substances séparées sont les moteurs des sphères dont les mouvements produisent les formes sensibles, cette manière de connaître les substances séparées par les êtres sensibles sera insuffisante pour nous donner la connaissance de leur quiddité. Nous connaissons l'effet d'après sa cause, soit à raison de la ressemblance qui existe entre l'effet et la cause, soit parce que l'effet nous indique quelle est la vertu de la cause. Or, la ressemblance qui est dans l'effet ne peut nous faire juger de ce qu'est la cause que si l'agent appartient à la même espèce que lui; et telles ne sont pas les substances séparées relativement aux choses sensibles. On ne peut non plus se baser, pour faire cette appréciation, sur la vertu que fait paraître la cause, si l'effet ne l'égale pas tout entière; car alors nous voyons par l'effet jusqu'où s'étend la vertu de la cause, et cette vertu nous révèle la nature de sa substance. Or, ceci n'est pas applicable au cas présent, puisque les vertus des substances séparées dépassent tous les effets sensibles que comprend notre intelligence, de même qu'une vertu universelle s'étend plus loin que l'effet particulier. Donc la connaissance des choses sensibles est incapable de nous faire connaître les substances séparées.

6° Toutes les choses intelligibles que nous parvenons à connaître à force de recherches et d'étude ressortissent de quelqu'une des sciences spéculatives. Si donc, par là même que nous connaissons les natures

---

venire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus, per hoc quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiæ, poterit intelligere quidditatem substantiæ separatæ.

5° Item, Si etiam ponamus quod substantiæ separatæ orbes moveant ex quorum motibus causantur formæ sensibilium, hic modus cognitionis substantiæ separatæ ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quæ est inter effectum et causam, vel in quantum effectus demonstrat virtutem causæ. Ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei; sic autem non se habent substantiæ separatæ ad sensibilia. Ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse, nisi quando effectus adæquat virtutem causæ (tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur, virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius); hoc autem in proposito dici non potest; nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod, per sensibilium intellectum, devenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

6° Adhuc, Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium ad aliquam scientiarum speculati-

et les quiddités des objets sensibles, nous acquérons la connaissance des substances séparées, nous serons nécessairement redevables de cette dernière notion à l'une des sciences spéculatives. Or, nous ne voyons rien de semblable; car aucune science spéculative ne nous découvre la quiddité, mais seulement l'existence des substances séparées. Donc nous ne pouvons arriver à connaître les substances séparées par la connaissance que nous avons de la nature des choses sensibles.

Il ne sert de rien de répondre que l'on découvrira peut-être une science spéculative capable de produire ce résultat, bien qu'on l'ignore encore. Aucun des principes actuellement connus ne nous donne le moyen de pénétrer la nature des substances séparées; car les principes fondamentaux de chaque science découlent des premiers principes, qui sont indémontrables, connus par eux-mêmes, et dont la connaissance nous vient des objets sensibles, ainsi qu'Aristote le démontre (5).

Or, nous venons de prouver que les sens n'ont pas la puissance de nous conduire à la connaissance des êtres immatériels. Donc jamais il n'existera de science qui puisse nous faire connaître les substances séparées.

(5) Si non est insita natura principiorum notitia, sed usu et temporis progressu acquiritur, quonam pacto assequi ac discere ipsa principia poterimus, nulla antecedente notitia? Omnibus animalibus tribuit natura aliquam ad discernendas dijudicandasque res facultatem, quam sensum appellant. Quumque in hoc omnia animalia conveniant quod sensum habeant, in eo discrimen est inter ipsa, quod ea quæ sensibus objecta sunt in quorumdam animis impressa atque infixa manent, aliis statim excidunt. Quorum autem animis rerum objectarum species non imprimitur, ea aut nullum plane aut certe earum rerum quæ animo non retinentur non habent cognitionem, nisi tempore quo sentiunt. Quæ vero sensuum oblatas impulsiones retinent, ea postquam sentire desierunt, habent etiamnum infixam animo unam quamdam rei speciem. Quumque hujus generis multa sint animantia, hic rursus est quædam inter illa differentia, eo quod quædam sunt quæ conjunctam habent cum illarum rerum memoria rationem, alia sunt quæ hujus plane sunt expertia. Oritur ergo ex sensu memoria; tum ex memoria aliquoties repetita nas-

---

varum pertinent. Si igitur, per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus; non est enim aliqua speculativa scientia quæ doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quia est. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas.

Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est; quia non est possibile, per aliqua principia nobis nota, ad intelligendas substantias prædictas devenire. Omnia enim propria principia cujuscumque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine Posteriorum Analyticorum (II, c. 18). Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CHAPITRE XLII.

Il nous est impossible, durant cette vie, de connaître les substances séparées de la manière indiquée par Alexandre.

Alexandre ayant posé ce principe, que l'intellect possible est produit par voie de génération et sujet à la corruption, parce que c'est lui qui prépare en quelque sorte la nature humaine et qu'il résulte du mélange des éléments [liv. II, ch. 62], comme une vertu de cette nature est incapable de s'élever au-dessus de l'ordre matériel, il en tire cette conséquence, que notre intellect possible ne peut jamais arriver à connaître les substances séparées. Cela ne l'empêche pourtant pas d'admettre que dans notre condition présente nous puissions acquérir cette connaissance, et il s'efforce de le prouver de la manière suivante :

Aussitôt que la génération d'un être est complète et que sa substance a atteint sa dernière perfection, tout défaut disparaît de son opération propre, qu'elle consiste à être actif ou bien à rester passif;

citur experientia; nihil enim aliud est experientia una quam multæ, ut sic dicam, memoriæ. Postremo ex experientia, quæ tum est, quum est infixa animo de toto genere pronunciatio, aut unius cujusdam rei notio, quæ sit ipsa quidem præter res singulas, sed in illis tamen omnibus una eademque manens consistat, ex ipsa, inquam experientia proficiscuntur omnis artis ac scientiæ principia : artis quidem, si ad eas res pertineant quæ oriuntur et occidunt; scientia autem, si ad ea quæ eadem semper sine ulla mutatione permanent. Neque igitur certi cujusdam generis habitus sunt nobis natura insiti, quibus principia intelligamus, neque ex aliis habitibus prioribus ac notionibus oriuntur, sed sensibus modo tribuenda est hujus cognitionis origo (Arist. *Analytic. poster.*, II, c. 18).

CAPUT XLII.

Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander.

Quia vero Alexander posuit (Paraphr., de Anima, l. I, cap. De Intellectu agente) quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quædam præparatio humanæ naturæ, consequens commixtionem elementorum, ut habitum est (l. II, c. 62) (non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur), posuit quod intellectus possibilis noster nunquam possit pervenire ad intelligendas substantias separatas. Posuit tamen quod nos, secundum statum præsentis vitæ, possumus substantias separatas intelligere; quodquidem ostendere nitebatur hoc modo :

Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione et ad ultimam perfectionem suæ substantiæ, complebitur operatio propria sua, sive actio sive passio; sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiæ; unde animal, quum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factæ per intellectum agentem existentes in in-

car de même que l'opération est attachée à la substance, ainsi la perfection de la substance a pour conséquence la perfection de l'opération; et c'est pour cela que l'animal peut marcher seul lorsqu'il est muni de tout ce qui entre dans sa nature. Or, l'intellect habituel, qui se compose des espèces intelligibles réunies par l'intellect actif dans l'intellect possible, a une double opération : l'une, qui a son principe dans l'intellect actif, consiste à faire connaître en acte ce qui n'est connu qu'en puissance; l'autre est l'opération même de connaître les objets connus en acte; et l'homme a la faculté de faire ces deux choses au moyen de l'intellect habituel. Donc ces deux opérations seront parfaites en lui lorsque son intellect habituel se trouvera complétement productif. Or, cet intellect marche sans cesse vers ce terme, à mesure qu'il reçoit de nouvelles espèces intelligibles, et par conséquent, si rien ne s'y oppose, il arrivera nécessairement un instant où il l'aura atteint, puisque nulle production ne peut se continuer jusqu'à l'infini. Donc la double opération de l'intellect habituel sera parfaite au moment où il fera connaître en acte les choses connues auparavant en puissance, ce qui complète la première opération, et aussi lorsqu'il connaîtra tous les êtres intelligibles séparés et non séparés.

Comme, dans l'opinion de ce philosophe, l'intellect possible ne peut connaître maintenant les substances séparées, ainsi qu'on vient de le voir, il pense que nous les connaîtrons au moyen de l'intellect habituel, en ce sens que l'intellect actif, qu'il considère comme une substance séparée, deviendra en nous la forme de l'intellect habituel; en sorte que nous connaîtrons par lui de la même manière que nous connaissons présentement par l'intellect possible. Et parce que l'intellect actif a la vertu de faire connaître en acte tout ce qui est connu

---

tellectu possibili, operatio est duplex : Una, ut faciat intellecta in potentia esse intellecta actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; hæc enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque præmissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suæ generationis, dum novas species intellectas acquirit; et sic necesse est quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu (quod est complementum primæ operationis), et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia separata et non separata.

Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas jam, secundum ejus opinionem, ut dictum est, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, in quantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et in nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quæ sunt intelligibilia in po-

en puissance, et même de connaître les substances séparées, arrivés à cet état, nous connaîtrons toutes les substances séparées et tous les intelligibles non séparés. Ainsi donc nous parvenons à connaître les substances séparées, par la connaissance qui vient des images. On ne prétend pourtant pas ici, avec l'auteur de l'opinion précédente [ch. 41], que les images mêmes perçues dans l'intellect soient, comme il arrive pour les sciences spéculatives, un milieu dans lequel nous connaissons les substances séparées; mais les choses se passent ainsi, parce que les espèces intelligibles préparent en quelque manière en nous telle forme, savoir l'intellect actif. C'est en cela premièrement que diffèrent ces deux opinions.

Il résulte de ceci qu'à l'instant où l'intellect habituel se trouvera perfectionné par ces espèces intelligibles que produit en nous l'intellect actif, il deviendra lui-même, ainsi qu'il a déjà été dit, un intellect actif qui sera notre forme. Cet intellect, Alexandre l'appelle un intellect acquis, et certains auteurs veulent qu'Aristote le considère comme provenant d'un principe extrinsèque (1).

Ainsi, quoique d'après l'opinion précédente, la souveraine perfec-

(1) Aristote, dans le passage dont il est ici parlé, ne paraît pas faire de distinction entre les divers intellects; mais il se borne à indiquer comment, dans son système, l'âme arrive à sa perfection en suivant les progrès de la génération, et il ajoute que l'esprit seul, *mens*, vient d'un principe extrinsèque à l'homme. — Dicamus etiam de anima, qua animal dicitur, est autem animal parte sensuali, utrum in semine et conceptu inest, an non, et unde. Conceptum enim inanimatum esse nemo statuerit et vita omnibus modis privatum; quippe quum nihilominus semina et conceptus animalium vivant quam stirpes, et aliquandiu prolifica sunt. Ergo animam in iis habere vegetalem palam est..... Sensualem etiam, qua animal est, tempore procedente recipi, et rationalem, qua homo est, certum est; non enim simul et animal fit et homo..... Animam igitur vegetalem in seminibus, conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priusquam eo modo, quo conceptus qui jam separatur, cibum trahant et officio ejus animæ fungantur. Principio enim hæc omnia vitam stirpis vivere videntur. De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali; omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est..... Cæterum omnes ante esse impossibile rationibus his esse ostenditur. Quorum enim principiorum actio est corporalis, hæc sine

---

tentia et etiam intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus omnes substantias separatas et omnia intelligibilia non separata. Et, secundum hoc, per hanc cognitionem quæ est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiæ separatæ; non quod ipsa phantasmata intellecta, per ea, sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior (c. 41), sed in quantum species intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hæ duæ opiniones.

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per hujusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est; et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicunt Aristotelem dicere (de Generat. Animal., II, c. 3) quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana.

tion de l'homme ne se trouve pas dans les sciences spéculatives, elles mettent cependant l'homme dans la disposition requise pour atteindre ce degré de perfection; ce qui constitue une seconde différence entre les deux opinions.

La troisième différence consiste en ce que les partisans de la première opinion prétendent que l'acte de connaître l'intellect actif est la cause qui continue de le faire exister en nous, tandis que, suivant la seconde, c'est le contraire qui a lieu; car de ce qu'il continue d'exister en nous, il résulte que nous le connaissons, et avec lui les autres substances séparées.

Or, tout cela ne nous paraît fondé sur aucune raison sérieuse. En effet :

1° Alexandre veut que l'intellect habituel, aussi bien que l'intellect possible, soit produit par voie de génération et assujéti à la destruction. Or, il admet lui-même que rien d'éternel ne peut devenir la forme de ce qui se trouve dans une telle condition; et c'est d'après ce principe qu'il fait passer par la génération et la destruction l'intellect possible, qui nous est uni comme notre forme, tandis qu'il envisage l'intellect actif, qui est indestructible, comme une substance séparée. Donc, puisque selon Alexandre l'intellect actif est une substance séparée et éternelle, il ne peut devenir la forme de l'intellect habituel.

2° L'espèce intelligible est la forme de l'intelligence, en tant que telle, de même que la forme d'un sens est l'objet sensible; car, en

corpore inesse non posse certum est; verbi gratia, ambulare sine pedibus. Itaque extrinsecus ea venire impossibile est; nec enim ipsa per se accedere possunt, quum inseparabilia sint, neque cum corpore. Semen enim excrementum alimenti mutati est. Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit; λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον· nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis (Arist. *De generat. animal.*, II, c. 3).

---

sicut superior ponebat opinio, per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelliger intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum; secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso; nam, propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Hæc autem irrationabiliter dicuntur.

1o Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Æternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Quum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quædam substantia separata æterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

2o Præterea, Forma intellectus, in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile; non enim reci-

prenant les choses absolument, l'intelligence ne reçoit quelque chose en elle que d'une manière intelligible, et pareillement les sens ne sont affectés par leurs objets qu'autant qu'ils sont sensibles. Si donc l'intellect habituel est incapable de rendre intelligible l'intellect actif, ce dernier ne peut être la forme de l'autre.

3° Nous connaissons une chose par une autre de trois manières : —premièrement, par l'intelligence, vertu qui est le principe de l'opération de connaître; c'est ce qui fait dire que notre intelligence connaît elle-même, et que l'acte de connaître de notre intelligence est notre acte propre;—secondement, par une espèce intelligible, et nous connaissons par elle, non en ce sens qu'elle connaît elle-même, mais parce que par elle la vertu [ou faculté] intellectuelle arrive à l'acte parfait, comme l'espèce de telle couleur perfectionne sous le même rapport la faculté de voir;—troisièmement, par un moyen, c'est-à-dire, au moyen d'une chose dont la connaissance nous fait connaître une autre chose. Si donc l'homme placé dans certaines conditions parvient à connaître les substances séparées par l'intellect actif, il doit les connaître suivant l'une de ces trois manières. Or, ce n'est pas de la troisième manière; car Alexandre refuse d'admettre que l'intellect possible ou l'intellect habituel puisse connaître l'intellect actif; ni de la seconde, puisque l'on attribue l'opération de connaître par une espèce intelligible à la vertu intellectuelle, dont cette espèce intelligible est la forme, et Alexandre nie que l'intellect possible ou l'intellect habituel ait la connaissance des substances séparées. D'où il suit que nous ne saurions connaître les substances séparées par l'intellect actif de la même manière que nous connaissons certains êtres

---

pit intellectus aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma ejus.

3° Item, Intelligere aliquo tripliciter dicimur : — Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio; unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum;—alio modo, sicut specie intelligibili, quaquidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu, sicut vis visiva per speciem coloris; — tertio modo, sicut medio, per cujus cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio, quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis vel intellectus in habitu. Nec etiam secundo modo, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivæ, cujus illa species intelligibilis est forma; nec autem concedit Alexander quod intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas; unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet quod

par une espèce intelligible. Si donc nous connaissons ces substances par l'intellect actif, comme étant une vertu intellectuelle, l'acte de connaître de l'intellect actif est nécessairement une opération qui appartient à l'homme. Or, cela ne peut être, à moins que la substance de l'intellect actif et celle de l'homme ne se réunissent dans un *être* identique; car si ce sont deux substances ayant chacune son *être* distinct, nous ne concevons pas que l'opération de l'une soit l'opération de l'autre. Donc l'intellect actif ne fera qu'un avec l'homme quant à l'*être*, et cet *être* ne sera pas un simple accident, parce que, dans ce cas, l'intellect actif ne serait pas une substance, mais un accident, de même que la couleur et le corps coloré sont une même chose sous le rapport de l'*être* accidentel. Nous concluons donc de là que l'intellect actif est un avec l'homme quant à l'*être* substantiel. Donc cet intellect est l'âme humaine, ou bien une partie de cette âme, et non une substance séparée, ainsi que le prétend Alexandre. Donc, en raisonnant dans l'opinion même de ce philosophe, on n'est pas en droit d'affirmer que l'homme connaît les substances séparées.

4° Si l'intellect actif doit être à un instant donné la forme de tel homme, en sorte que cet homme puisse connaître par lui, il pourra aussi, pour la même raison, devenir la forme d'un autre homme qui connaîtra également par lui. Il arrivera donc que deux hommes connaîtront simultanément par l'intellect actif comme par leur forme. Or, nous avons déjà observé que cette opération se fait de telle manière que l'acte de connaître de l'intellect actif est aussi l'acte de l'être qui connaît par lui. Donc deux individus doués d'intelligence n'auront qu'une opération intellectuelle; ce qui est absurde.

---

ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse; impossibile est enim, si sint duæ substantiæ secundum esse diversæ, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine; non autem secundum esse accidentale, quia jam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana vel pars ejus, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur, secundum opinionem Alexandri, potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

4° Amplius, Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut jam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod est impossibile.

Ratio etiam ejus frivola est omnino.

Primo quidem, quia, quando perficitur

La raison invoquée par Alexandre en faveur de son opinion n'a aucune valeur. Car :

1° Lorsqu'une production appartenant à tel genre arrive à sa perfection, son opération se perfectionne également, mais conformément à la manière d'être de ce genre et non d'un genre supérieur : par exemple, la perfection de l'air suppose qu'il est produit complétement, et que le mouvement qui le porte en haut ne rencontre pas d'obstacle, sans que, pour cela, il puisse s'élever jusqu'au lieu qu'occupe le feu. De même, lorsque la production de l'intellect habituel est complète, son opération, qui est celle de connaître, se trouve complétée selon qu'il convient à sa nature ; mais elle ne va pas jusqu'à connaître à la manière des substances séparées, c'est-à-dire, jusqu'à connaître ces substances. Par conséquent, on ne peut conclure de la production de l'intellect habituel que l'homme arrive au point de connaître les substances séparées.

2° Il appartient de compléter l'opération à la vertu qui en est le principe. Si donc l'acte de connaître les substances séparées complète l'opération de l'intellect habituel, il faut dire que cet intellect habituel pourra en venir à la connaissance des substances séparées : conséquence que ne tire pas Alexandre, parce qu'il s'ensuivrait que l'opération de connaître les substances séparées serait le résultat des sciences spéculatives, qui sont comprises dans l'intellect habituel.

3° Les choses qui commencent à être produites arrivent le plus souvent au terme de leur production, puisque toutes les productions sont dues à des causes déterminées qui réalisent leurs effets toujours ou du moins dans la plupart des cas. Si donc la production parfaite amène comme conséquence la perfection de l'action, les êtres qui sont pro-

---

generatio alicujus generis, oportet quod perficiatur ejus operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris ; quum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, quum completur generatio intellectus in habitu, complebitur ejus operatio, quæ est intelligere, secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiæ separatæ, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas.

Secundo, quia ejusdem virtutis est complementum operationis cujus est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas, quod Alexander non posuit ; sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quæ sub intellectu in habitu comprehenduntur.

Tertio, quia eorum quæ generari incipiunt completur generatio ut in pluribus, quum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quæ consequuntur effectus suos vel semper vel in majori parte.

duits toujours ou dans la plupart des cas doivent être, par ce seul fait, en possession de leur opération complète. Or, ceux qui s'efforcent de faire naître en eux l'intellect habituel ne parviennent à la connaissance actuelle des substances séparées ni toujours, ni le plus souvent, et même aucun d'eux ne s'est flatté d'avoir atteint ce degré de perfection. Donc ce n'est pas l'acte de connaître les substances séparées qui perfectionne l'opération de l'intellect habituel.

CHAPITRE XLIII.

Il nous est impossible, durant cette vie, de connaître les substances séparées de la manière indiquée par Averrhoès.

L'opinion d'Alexandre présentant une difficulté très sérieuse, en ce qu'elle assujétit complétement à la destruction l'intellect possible devenu habituel, Averrhoès crut avoir trouvé le moyen de démontrer facilement que nous pouvons, dans de certaines conditions, connaître les substances séparées, en affirmant que l'intellect possible, aussi bien que l'intellect actif, est indestructible et séparé de nous quant à l'*être*.

Il établit d'abord qu'il faut nécessairement admettre, entre l'intel-

---

Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quæ generantur vel semper vel in majori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper ; quin imo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

CAPUT XLIII.

Quod non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Averrhoes.

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri, ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averrhoes (de Anima, l. III) faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Ostendit enim primo quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quæ est intelligere, sed etiam hanc quæ est facere intellecta in actu ; utrumque enim experimur in nostra potestate exsistere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat

lect actif et les principes que nous connaissons naturellement, le même rapport qui existe entre l'agent et l'instrument, ou bien entre la forme et la matière. L'intellect habituel par lequel nous connaissons ne se borne pas, en effet, à connaître, mais il lui appartient en outre de rendre les choses actuellement connues; et l'expérience nous prouve que cette double opération dépend de nous. Or, l'acte de rendre une chose actuellement connue est plutôt le signe indicatif de l'intellect habituel que de l'opération de connaître, parce que l'acte de rendre une chose actuellement connue précède l'opération de connaître; car certaines choses, telles que les premiers principes intelligibles, nous sont actuellement connues naturellement, sans étude et indépendamment de notre volonté. Or, l'intellect habituel, qui nous fait actuellement connaître les choses dont la science nous vient de l'étude, ne nous donne pas la connaissance actuelle de ces premiers intelligibles, mais ils sont plutôt le commencement de l'intellect habituel; c'est ce qui fait dire à Aristote que l'intelligence consiste dans l'habitude de ces intelligibles (1). L'intellect actif seul en donne la connaissance actuelle, et par eux deviennent actuellement connues les autres choses dont la science s'acquiert par l'étude. Donc c'est à l'action collective de l'intellect qui est en habitude, relativement aux premiers principes et aussi de l'intellect actif, que doivent d'être connues en acte les conséquences qui découlent de ces principes. Or, une action unique ne peut être le fait de deux êtres, à moins que l'un ne soit à l'autre ce qu'est l'agent à l'instrument, ou la forme à la matière. Donc l'intellect actif est nécessairement, avec les premiers prin-

(1) Sapientem oportet non ea solum intelligere quæ ex principiis colliguntur, sed etiam in principiis versantem, de iis vere loqui, vereque sentire. Itaque sapientiam dicere licebit esse tum mentem, tum scientiam, ὥς' εἴη ἂν ἡ σόφια νοῦς καὶ ἐπιστήμη · ac scientiam quidem rerum honoratissimarum, quasi capitis instar obtinentem..... Ex iis igitur perspicuum est sapientiam esse earum rerum quæ sunt honore dignissimæ natura scientiam et mentem, sive intelligentiam (Arist. *Ethic.*, VI, c. 7).

---

intellectum in habitu quam intelligere, quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere; sunt enim quædam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Hæc autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quæ scimus ex studio, sed magis sunt initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele (Ethic., VI, c. 7) intellectus dicitur; fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem, per hoc autem fiunt intellecta in actu alia quæ ex studio scimus. Facere igitur hæc consequentia intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, quantum ad prima principia, et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum, nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus

cipes contenus dans l'intellect habituel, dans le même rapport que l'agent avec l'instrument, ou la forme avec la matière.

Comment cela peut-il se faire? Averrhoès l'explique ainsi :

Puisque, dans son opinion, l'intellect possible est une substance séparée, il connaît l'intellect actif, les autres substances séparées et même les choses connues spéculativement dès le principe (2); par conséquent, il est le sujet de tout cela. Or, lorsque plusieurs choses se réunissent dans un même sujet, l'une est comme la forme de l'autre : ainsi, quand la couleur et la lumière se rencontrent dans un corps diaphane comme dans un sujet, l'une, la lumière, doit être la forme de l'autre, qui est la couleur. Cela est nécessaire si ces choses sont coordonnées entre elles et ne se réunissent pas accidentellement dans le même sujet, comme, par exemple, la blancheur et l'harmonie. Il existe un certain ordre entre les objets connus spéculativement et l'intellect actif; car c'est l'intellect actif qui rend ces objets actuellement connus. Donc l'intellect actif est à ces objets ce qu'est la forme pour la matière. Donc, puisque les objets connus spéculativement s'unissent à nous par le moyen des images, qui sont en quelque sorte leurs sujets, l'intellect actif doit également s'unir avec nous en ce qu'il est la forme des choses spéculativement connues. Donc, tant que les choses ainsi connues sont en nous seulement en puissance, l'intellect actif ne nous est uni qu'en puissance, et quand nous en possédons quelques-unes en acte et les autres en puissance, cet intellect nous est uni partie en acte et partie en puissance; alors nous sommes

(2) Les choses connues spéculativement sont les espèces ou formes intelligibles des êtres. Cette connaissance diffère de la connaissance sensible, qui ne dépasse pas la partie sensitive de l'âme.

---

agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu, vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam.

Quodquidem qualiter possit esse sic ostendit.

Intellectus possibilis, quum sit, secundum ejus positionem, quædam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas et etiam prima intellecta speculativa; est igitur subjectum utrorumque. Quæcumque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut forma alterius; sicut, quum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem, non in his quæ per accidens conjunguntur in eodem subjecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, quum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, quum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quæ sunt quasi quoddam subjectum ipsorum, etiam intellectus agens continuetur nobiscum, in quantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in

en mouvement pour arriver à cette union [complète], parce que l'intellect actif s'unit avec nous plus parfaitement à mesure que le nombre des objets actuellement connus s'augmente en nous. L'application aux sciences spéculatives fait approcher de son terme le mouvement qui nous porte vers cette union ; car cette étude nous fait acquérir la connaissance du vrai et dissipe les opinions erronées qui sont étrangères à l'ordre de ce mouvement, de même que les monstres sortent de l'ordre assigné aux opérations de la nature ; c'est pourquoi les hommes concourent mutuellement à ce progrès en s'entr'aidant dans l'étude des sciences spéculatives. Lors donc que nous serons arrivés à connaître en acte toutes les choses connues seulement en puissance, l'intellect actif nous sera parfaitement uni comme forme, et nous connaîtrons parfaitement par lui, de même que nous connaissons parfaitement dans notre état présent par l'intellect habituel. D'où il suit que l'opération de connaître les substances séparées étant propre à l'intellect actif, nous connaîtrons alors les substances séparées, comme nous connaissons maintenant les substances spéculatives; et cette connaissance fera le souverain bonheur de l'homme, qui, dans cet état, sera en quelque sorte un Dieu.

On peut tirer dans les démonstrations précédentes les raisons nécessaires pour réfuter cette opinion qui repose sur les nombreux arguments que nous avons détruits.

1° Nous avons prouvé [liv. II, c. 59] que l'intellect possible n'est pas une substance séparée de nous quant à l'*être*. Il n'est donc pas le sujet des substances séparées, pour cette raison surtout donnée par

---

potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia ; quando autem aliqua intellecta speculativa insunt nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu et partim in potentia ; et tunc dicimur moveri ad continuationem prædictam, quia, quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quod vera intellecta acquirimus et falsæ opiniones excluduntur, quæ sunt extra ordinem hujus motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis ; unde et ad hunc profectum juvant se homines sicut juvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, quum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

Hujus autem positionis destructio ex præmissis sufficienter apparet ; procedit enim ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata.

Primo quidem, supra ostensum est (l. II. c. 59) quod intellectus possibilis non est



Aristote, que l'intellect possible est celui qui a la faculté de devenir toutes choses (3). Il n'est, par conséquent, le sujet que des choses qui sont connues en vertu d'une action.

2° Nous avons également établi ce point [liv. II, c. 76 et 78], que l'intellect actif, auquel Aristote attribue l'opération de rendre actuellement connu tout ce qu'il est en notre pouvoir de connaître (4), n'est pas non plus une substance séparée. D'où il suit que l'acte de connaître par l'intellect actif n'est pas la cause qui nous donne la faculté de connaître les substances séparées; car s'il en était ainsi, nous les connaîtrions toujours.

3° En admettant que l'intellect actif soit une substance séparée, il en résulte qu'il ne s'unit avec nous, aussi bien que l'intellect possible, qu'au moyen des espèces [intelligibles] dont la connaissance est actuellement produite, bien que l'intellect possible soit, relativement à ces espèces, ce qu'est la matière pour la forme, et l'intellect actif, au

(3) Intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu (Arist. *De anim.*, III, c. 4).

(4) Quum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta; alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit, necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat; qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, quum sit substantia actus; semper enim id quod efficit atque agit præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia (Arist. *De anim.*, III, c. 5). — Saint Thomas, dans le chapitre 78 du livre II, explique comment il faut entendre ce que dit Aristote de l'intellect actif : *Et is intellectus separabilis est et non mixtus.* « On voit clairement, dit-il, qu'on ne peut pas conclure des paroles d'Aristote que l'intellect actif est une substance séparée, mais seulement qu'il est séparé de la même manière que l'intellect possible, c'est-à-dire qu'il n'a point d'organe corporel. Il ne se contredit pas non plus lorsqu'il dit que cet intellect est « un être actuel à raison de la substance; » et ensuite que « la substance de l'âme est en puissance, » comme nous l'avons établi nous-même dans le chapitre 76. »

---

aliqua substantia separata a nobis secundum esse; unde non oportebit quod sit subjectum substantiarum separatarum, præcipue quum Aristoteles dicat (de Anima, III, c. 4) quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri; unde videtur quod sit subjectum solum illorum quæ sunt facta intellecta.

2° Item, De intellectu agente etiam supra (l. II, c. 76 et 78) ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animæ, cui Aristoteles (de Anima, III, c. 5) attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quæ es in nostra potestate; unde non oportebitt quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas; alias semper intelligeremus eas.

3° Adhuc, Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum, nisi per species factas intellectas in actu, secundum ejus positionem, sicut nec intellectus possibilis; licet intellectus possibilis

contraire, ce qu'est la forme pour la matière. Or, selon la même opinion, les espèces, au moment où elles sont actuellement connues, s'unissent à nous au moyen des images, qui sont avec l'intellect possible dans le même rapport que les couleurs avec la vue, et avec l'intellect actif dans le rapport qui existe entre les couleurs et la lumière, ainsi que l'enseigne le Philosophe (5). Or, on ne peut attribuer à la pierre, à laquelle la couleur est inhérente, ni l'action de la vue qui fait voir, ni celle du soleil qui éclaire. Donc, en raisonnant toujours dans le système qui précède, on ne peut non plus attribuer à l'homme, ni l'action de l'intellect possible, pour connaître les substances séparées, ni l'action de l'intellect actif, pour donner la connaissance actuelle d'une chose.

4° Suivant l'opinion précédemment exposée, l'intellect actif ne s'unit à nous comme forme que parce qu'il est la forme des choses connues spéculativement; et il est la forme de ces choses parce que l'intellect actif et les choses ainsi connues ont une même action, qui consiste à produire la connaissance actuelle. Donc il ne pourra devenir notre forme qu'autant que les choses connues spéculativement participeront à son action. Or, on ne peut dire que ces choses participent à son action, qui est l'acte de connaître les substances séparées, puisqu'elles sont les espèces [intelligibles] des êtres sensibles, sans retomber dans le système d'Avempace, qui prétend que nous ar-

(5) Animæ, quæ est principium ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiciuntur, atque quum bonum aut malum dicit affirmando aut negando, tum fugit aut persequitur. Quapropter ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 7). — Quidam est intellectus talis ut omnia agat atque efficiat; qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia actu colores quodam modo facit (id., ibid., c. 5).

---

se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso, sicut forma ad materiam. Species autem factæ intellectæ in actu copulantur nobis, secundum ejus positionem, per phantasmata, quæ ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis patet (de Anima, III, c. 7 et 5). Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem prædictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat substantias separatas neque actio intellectus agentis ut faciat intellecta in actu.

4° Amplius, Secundum positionem prædictam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma, nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta in actu. Non igitur poterit esse forma nobis, nisi secundum quod communicant in actione ejus intellecta speculativa. Hæc autem non communicant in actione ejus quæ est intelligere substantias separatas, quum sint species rerum sensibilium, nisi redeamus ad opinionem Avempace, qui quid-

rivons à connaître les quiddités [ou essences] des substances séparées au moyen de ce que nous percevons dans les objets sensibles. Donc le moyen ci-dessus indiqué est tout-à-fait insuffisant pour nous conduire à la connaissance des substances séparées.

5° Ainsi qu'il résulte du sentiment d'Averrhoès, le rapport qui existe entre l'intellect actif et les objets de la science spéculative qu'il produit n'appartient pas au même ordre que celui qui le rattache aux substances séparées qu'il ne peut pas produire, mais seulement connaître. Donc, s'il s'unit à nous parce qu'il produit les objets connus spéculativement, il ne s'ensuit pas qu'il nous est également uni par là même qu'il vient à connaître les substances séparées; mais un tel raisonnement est évidemment ce que l'on appelle le sophisme de l'accident (6).

6° Si nous connaissons réellement les substances séparées par l'intellect actif, ce n'est pas parce que cet intellect est la forme de tel ou tel objet de la connaissance spéculative, mais parce qu'il devient notre forme; car c'est de cette dernière manière que nous pouvons connaître par lui. Or, selon Averrhoès, il devient également notre forme au moyen de choses connues spéculativement dès le principe. Donc l'homme peut, dès l'origine, arriver à connaître par l'intellect actif les substances séparées.

Si l'on nous répond que certains objets connus spéculativement ne font pas de l'intellect actif une forme assez parfaite pour que nous connaissions par lui les substances séparées, cela ne peut venir que

(6) Le sophisme de l'accident, *fallacia per accidens*, a lieu quand on attribue absolument à un être ce qui ne lui convient qu'accidentellement.

---

ditates substantiarum separatarum posuit cognosci per ea quæ intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo, per viam prædictam, poterimus intelligere substantias separatas.

5° Præterea, Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus, et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum ejus positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum; sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens.

6° Adhuc, Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est in quantum intellectus agens est forma hujus vel illius intellecti speculativi, sed in quantum fit forma nobis; sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest, per intellectum agentem, intelligere substantias separatas.

Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quædam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adæquant perfectionem intellectus

de ce que ces objets ainsi connus ne s'élèvent pas jusqu'à la perfection acquise par l'intellect actif lorsqu'il connaît les substances séparées. Or, tous les objets de la science spéculative réunis ensemble ne sauraient égaler la perfection à laquelle arrive l'intellect actif par la connaissance des substances séparées, puisque tous ces objets ne sont intelligibles qu'autant qu'une action étrangère les fait connaître, tandis que ces substances le sont en vertu même de leur nature. Donc on ne peut pas prétendre que, par là même que nous parviendrons à connaître tous les objets de la science spéculative, l'intellect actif sera nécessairement pour nous une forme tellement parfaite, que par lui nous connaîtrons les substances séparées; et, si l'on ne pose pas cette condition, il faudra dire que la connaissance d'un intelligible, quel qu'il soit, nous donne la connaissance des substances séparées.

CHAPITRE XLIV.

La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans la connaissance des substances séparées, telle que la conçoivent les auteurs des opinions précédentes.

Nous ne pouvons admettre que la connaissance des substances séparées, telle que la conçoivent les philosophes dont nous venons de parler, constitue le souverain bonheur de l'homme. En effet :

1° Une chose n'a aucune raison d'être, si elle ne peut atteindre la

---

agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adæquant illam perfectionem intellectus agentis, secundum quod intelligit substantias separatas, quum omnia hæc non sint intelligibilia nisi in quantum sunt facta intellecta, illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur, per hoc quod omnia speculativa intelligibilia scimus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas; vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

CAPUT XLIV.

Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem prædictæ opiniones fingunt.

Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut prædicti philosophi posuerunt.

1° Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Quum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non



fin qui lui est assignée. Donc, puisque la fin de l'homme est le bonheur vers lequel tend son désir naturel, on ne doit pas le placer dans une chose située hors de sa portée; car il s'ensuivrait que l'existence de l'homme n'aurait aucun but, et que le désir naturel qui est en lui serait vain; ce qui répugne. Or, nous avons prouvé avec évidence qu'il est impossible à l'homme de connaître les substances séparées, de la manière indiquée par les auteurs des opinions précédentes. Donc la souveraine félicité de l'homme n'est pas dans la connaissance des substances séparées ainsi entendue.

2° Pour que l'intellect actif s'unisse à nous comme une forme, en sorte que nous connaissions par lui les substances séparées, il est nécessaire, d'après Alexandre, que l'intellect habituel soit complétement produit (1); et selon Averrhoès, que toutes les choses qui entrent dans la science spéculative nous deviennent actuellement connues : ce qui revient au même; car l'intellect habituel prend naissance en nous en tant que les choses spéculatives sont en nous à l'état d'acte. Or, toutes les espèces [intelligibles] des êtres sensibles sont connues en puissance. Il faut donc, pour que l'intellect actif se trouve uni à tel individu, que cet individu connaisse en acte, par l'intellect spéculatif, toutes les natures des êtres sensibles, et généralement leurs vertus, leurs opérations et leurs mouvements. Or, nul homme ne peut acquérir cette science par les principes des sciences spéculatives, lesquelles, selon les mêmes auteurs, préparent notre union avec l'intellect possible, puisque nous ne saurions arriver à la connaissance des choses

(1) L'intellect habituel est complet, dans le sentiment d'Alexandre, lorsque l'intellect actif a fait passer dans l'intellect possible toutes les espèces ou formes intelligibles qu'il est capable de recevoir. — Voyez le ch. 42.

potest; alioquin, sequeretur quod homo esset in vanum et naturale ejus desiderium esset inane; quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum prædictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

2° Præterea, Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum (*De Anima Paraphr.*, l. III), vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averrhoem; quæ duo in idem redeunt; nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectæ in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium et omnes virtutes et operationes et motus earum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt; quum ex his quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativa-

que nous venons d'énumérer au moyen des objets qui tombent sous les sens et d'où se tirent les principes des sciences spéculatives. Donc l'homme ne peut arriver à cette union de la manière indiquée par ces philosophes. Donc cette union ne peut faire le bonheur de l'homme.

3° En supposant que l'homme puisse s'unir à l'intellect actif comme le veulent les philosophes, il n'en est pas moins certain que le très petit nombre seulement est capable d'une telle perfection; et cela est si vrai, que ni ces auteurs ni d'autres, quelque application qu'ils aient d'ailleurs apportée et quelques succès qu'ils aient obtenus dans les sciences spéculatives, n'ont osé se dire parfaits à ce point. Bien plus, ils conviennent eux-mêmes qu'ils ignorent beaucoup de choses. C'est ainsi qu'Aristote nous dit, dans son traité *Du ciel* [liv. II], qu'on ne peut donner que des raisons probables (2) lorsqu'on traite de la quadrature du cercle et qu'on veut expliquer l'ordre des corps célestes; et, dans sa *Métaphysique* [liv. XII, c. 8], il ajoute qu'il laisse à d'autres de décider sous quel rapport ces corps et leurs moteurs sont nécessaires. Or, selon la doctrine du Philosophe, le bonheur est un bien commun que le plus grand nombre peut posséder, si rien ne s'y oppose (3); et il faut en dire autant de toute fin naturelle propre à une espèce; car les êtres qu'elle comprend arrivent pour la plupart à

(2) Nous traduisons *topicas rationes* par *raisons probables*, d'après Aristote lui-même qui dit au commencement de son livre des *Topiques* : « Hujus tractationis propositum est viam atque rationem invenire qua et de omni quæstione proposita probabili argumentatione poterimus disserere..... Dialectica vero ratiocinatio est quæ ex probabilibus concluditur. » — L'argument *probable* est opposé à l'argument *apodictique*, qui repose toujours sur un principe certain.

(3) Et vero si quod aliud a diis munus est hominibus datum, profecto consentaneum est beatitudinem quoque a diis immortalibus donari, eoque maxime quod rerum humanarum est optima..... Eadem etiam in medio erit posita ut cum multis communicetur... Rem porro omnium maximam et pulcherrimam arbitrio fortunæ permittere valde nefarium, contumeliosum ac flagitiosum fuerit (Arist. *Ethic.*, I, c. 10).

---

rum, non possit perveniri ad omnia prædicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

3° Adhuc, Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit, in tantum quod nec ipsi nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri; quin imo omnes plurima a se asserunt ignorata, sicut Aristoteles quadraturam circuli et rationes ordinis corporum cœlestium, in quibus, ut ipsemet dicit (de Cœlo, II), nonnisi topicas rationes reddere potest; et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat (Metaphys., XII, c. 8). Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, nisi sint orbati, ut Aristoteles dicit (Ethic., I, c. 10); et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicujus speciei, quia ipsum consequuntur ea quæ sunt illius speciei, ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ulti-

cette fin. Donc le souverain bonheur de l'homme ne peut consister dans l'union dont il s'agit.

Il est bien certain qu'Aristote, que nos philosophes veulent prendre pour guide dans cette question, ne place pas la félicité suprême de l'homme dans cette union. Il établit, en effet, que le bonheur de l'homme consiste dans celle de ses opérations qui découle d'une vertu parfaite (4), et ce principe le conduit logiquement à parler des vertus, qu'il divise en vertus morales et en vertus intellectuelles. Il prouve encore que le souverain bonheur de l'homme est dans la contemplation (5); d'où il résulte qu'il ne se trouve dans aucun acte des

(4) Quum bona tres in partes sint distributa, aliaque externa, alia animi, alia corporis dicantur, animi bona in primis et maxime propria bona dicimus. Actiones autem et functiones muneris animi in animo collocamus. Itaque quum ex hac sententia et vetere et a philosophis uno ore comprobata recte hoc a nobis dicitur, tum vero propterea quod actiones et functiones muneris nonnullæ ipsius finis rationem vicemque obtinent; sic enim efficitur ut beatitudo in animi bonis, non in externis, numeretur. Cum hac ratione congruit et illud, bene vivere et bene rem gerere virum beatum [facere]; nam prope modum beatitudo vita quædam bene acta et bona actio dicta est (Arist. *Ethic.*, I, c. 8). — Sed quoniam beatitudo functio quædam muneris animi est, virtuti undique absolutæ congruens, de virtute videndum est..... Virtutem porro humanam appellamus, non corporis, sed animi virtutem; etenim beatitudinem functionem muneris animi dicebamus..... Dicitur [alibi] unam esse animi partem rationis expertem, participem alteram..... Atque ex hac animi divisione ac differentia virtutis quoque distinctio partitioque nascitur. Alias enim virtutes in cogitatione ac ratione positas esse dicimus; alias ad mores pertinere, quas morales appellamus. In ratione positæ sunt : sapientia, intelligentia, prudentia; in moribus : liberalitas, temperantia. Nam quum de moribus alicujus loquimur, non illum sapientem aut intelligentem dicimus, sed clementem ac lenem, aut temperantem. Laudamus autem sapientem quoque ex habitu; at habitus eos qui sunt laudabiles virtutum nominibus nuncupamus (id., ibid., I, c. 13).

(5) Quod si beatitudo muneris functio est virtuti consentanea, probabile est eam præstantissimæ virtuti esse consentaneam. Atque hæc fuerit ejus quod in homine est optimum..... Esse autem in contemplatione rerum positam supra diximus..... Præstantissima enim hæc est muneris functio; nam et eorum quæ sunt in nobis mens quiddam est longe optimum, et omnium quæ cognosci possunt ea quæ mente complectimur longe sunt optima. Præterea vero et maxime assidua; nam res assidue contemplari magis quam quidvis agere possumus. Et quum beatitudini admixtam et quasi implicatam esse voluptatem arbitremur, tum omnium muneris functionum, quæ virtuti congruunt, eam quæ ex sapientia est jucundissimam esse omnes uno ore consentiunt. Videtur itaque sapientia mirabiles quasdam, tum sinceritate, tum stabilitate voluptates continere. Probabile est autem eos qui sciunt, quam eos qui quærunt, vitam traducere jucundiorem, etc. (Arist. *Ethic.*, X, c. 8).

---

ma hominis felicitas in continuatione prædicta consistat.

Patet autem quod nec Aristoteles, cujus sententiam sequi conantur prædicti philosophi, in tali continuatione hominis ultimam felicitatem opinatus est esse. Probat enim (Ethic., I, c. 8) quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam; unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem (Ethic., X, c. 8) quod ultima felicitas hominis est in speculatione; unde patet quod non est in actu alicujus virtutis moralis, nec prudentiæ nec artis, quæ tamen sunt intellectuales. Relinquitur igitur quod sit operatio secundum sapientiam, quæ est

vertus morales, ni dans un acte de prudence ou dans l'exercice d'un art, qui, cependant, appartiennent à l'ordre intellectuel. Donc ce bien n'est autre que l'opération de la sagesse, la principale des opérations intellectuelles, qui, selon Aristote, sont au nombre de trois : la sagesse, la science, l'intelligence (6); et il prononce ensuite que le sage est heureux (7). Or, le Philosophe, dans le livre *Des mœurs*, met la sagesse au premier rang des sciences spéculatives, et au commencement de sa *Métaphysique* il donne le nom de sagesse à la science qu'il se propose d'enseigner (8). Il ressort donc clairement de tout cela qu'Aristote fait consister dans la connaissance des choses divines, telle que peuvent nous la donner les sciences spéculatives, le plus grand bonheur dont l'homme est capable ici-bas. Quant à cette manière de connaître les choses divines, non par les sciences spéculatives, mais en suivant un certain ordre naturel dans la génération [de l'intellect], c'est une invention due à quelques-uns de ses commentateurs.

(6) Sapientis est nonnullarum rerum demonstrationem expedire posse. Si igitur nihil est quo verum enuntiemus nunquamque mentiamur, tum in iis rebus quæ possunt non aliter sese habere, tum in iis quæ possunt, præter scientiam, prudentiam, sapientiam et mentem seu intelligentiam; nullum autem ex his tribus principiorum esse potest (tria dico : prudentiam, sapientiam, scientiam), relinquitur ut mens sit principiorum. — Sapientiam autem, in artibus, iis attribuimus qui cujusque artis sunt peritissimi..... Quapropter perspicuum est scientiarum omnium limatissimam et absolutissimam esse sapientiam. Sapientem igitur oportet non ea solum intelligere quæ ex principiis colliguntur, sed etiam in principiis versantem de iis vere loqui, vereque sentire. Itaque sapientiam dicere licebit esse, tum mentem, tum scientiam, ac scientiam quidem rerum honoratissimarum, quasi capitis instar obtinentem (Arist. *Ethic.*, VI, c. 6 et 7).

(7) Voyez la fin de la note 5 qui précède.

(8) Dictum est in moralibus (*Ethic.*, VI, c. 7) quænam sit artis et scientiæ differentia, ac cæterorum quæ ejusdem generis sunt. Cujus autem gratia nunc sermonem facimus illud est quod appellatam sapientiam circa primas causas et principia omnes arbitrantur versari (Arist. *Metaphys.*, I, c. 1). — Voyez aussi la note 6 qui précède.

---

præcipua inter tres residuas intellectuales, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit (Ethic., VI, c. 6); unde et sapientem judicat esse felicem (Ethic., X, c. 8). Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicitur in sexto Ethicorum (c. 7), et in principio Metaphysicæ, scientiam, quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in hac vita acquirere potest sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

CHAPITRE XLV.

Pendant cette vie, nous ne pouvons en aucune manière connaître les substances séparées.

Puisque, durant la vie présente, nous sommes dans l'impossibilité de connaître les substances séparées suivant les diverses manières que nous venons d'examiner, il nous faut rechercher maintenant si nous avons ici-bas quelque autre moyen d'acquérir cette connaissance (1).

Thémistius s'efforce de prouver que nous le pouvons par cet argument *a minori* : Les substances séparées sont plus intelligibles que les êtres matériels; car ceux-ci ne sont intelligibles qu'autant que l'intellect actif les fait actuellement connaître, tandis que celles-là sont intelligibles en elles-mêmes. Si donc notre intelligence comprend les êtres matériels, il est capable, à plus forte raison, de connaître les substances séparées.

La manière d'apprécier ce raisonnement doit varier suivant les diverses opinions qui se sont produites touchant l'intellect possible. S'il est vrai que l'intellect possible est une vertu indépendante de la matière, et que son *être* est distinct de celui du corps, selon le sentiment d'Averrhoès, il s'ensuit qu'il n'existe entre lui et les choses matérielles aucune relation nécessaire. Par conséquent, les êtres qui sont plus intelligibles en eux-mêmes seront plus intelligibles pour lui. Mais il semble résulter de là que, puisque dès le commencement nous con-

(1) Connaissance est ici synonime d'intelligence.

CAPUT XLV.

Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas.

Quia igitur, secundum modos prædictos, substantiæ separatæ non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius (l. III, c. 50) per locum a minori. Substantiæ enim separatæ sunt magis intelligibiles quam materialia; hæc enim sunt intelligibilia in quantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem, illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit hæc materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Hæc autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode judicanda est.

Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averrhoes ponit, sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quæ sunt magis intelligibilia in seipsis erunt ei magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, quum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, a principio intelligamus substantias

naissons par l'intellect possible, nous devons aussi, dès le principe, connaître les substances séparées; ce qui est évidemment faux. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu en discutant son opinion [ch. 43], Averrhoès essaie d'éluder cette conséquence, et nous avons prouvé qu il est dans l'erreur.

Si, au contraire, l'intellect possible n'a pas un *être* distinct de celui du corps, par là même qu'il est uni à tel [corps quant à l'*être*, il y a entre lui et les êtres matériels une relation nécessaire, en sorte qu'il ne peut arriver que par eux à en connaître d'autres. Il ne suit donc pas, de ce que les substances séparées sont plus intelligibles en elles-mêmes, qu'elles sont aussi plus intelligibles pour notre intelligence. Aristote est du même sentiment lorsqu'il dit que « la difficulté de « connaître ces choses ne vient pas d'elles; mais de nous, parce que « notre intelligence est, à l'égard des choses les plus claires, dans la « même disposition que l'œil du hibou relativement aux rayons du « soleil (1). » Ainsi que nous venons de le prouver [ch. 44], on ne peut donc arriver à connaître les substances séparées par la connaissance des êtres matériels. Donc notre intellect possible n'a aucun moyen de connaître les substances séparées.

Nous avons une preuve de ceci dans l'ordre qui rattache l'intellect possible à l'intellect actif. Une puissance passive n'est réellement en puissance que pour les choses qui sont du ressort de son principe actif correspondant; car à toute puissance passive correspond, dans la nature, une puissance active; et, s'il en était autrement, la puissance passive serait vaine, puisqu'elle ne saurait passer à l'acte sans

(1) Voyez, pour la reproduction exacte du texte d'Aristote, la note 2 du ch. 77, liv. II, p. 170.

---

separatas; quod patet esse falsum. Sed hoc inconveniens evitare Averrhoes nititur secundum ea quæ de ejus opinione dicta sunt (c. 43), quæ patet esse falsa ex præmissis.

Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quemdam necessarium ordinem ad materialia, ut nonnisi per ista ad aliorum cognitionem pervenire possit; unde non sequitur, si substantiæ separatæ in seipsis sint magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis; dicit enim (Metaphys., II, c. 1) quod « difficultas intelligendi res illas accidit ex « nobis, non ex illis; nam intellectus noster « se habet ad manifestissima rerum sicut « se habet oculus vespertilionis ad lucem « solis. » Unde per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ, ut supra (c. 44) ostensum est. Sequitur itaque quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quæ potest proprium ejus activum; omni enim



la puissance active, ainsi que nous le voyons par le sens de la vue, qui ne peut être affecté que des couleurs auxquelles la lumière a donné naissance. Or, l'intellect possible étant, sous quelque rapport, une vertu passive, il y a un agent particulier qui lui correspond, et cet agent est l'intellect actif, qui est, relativement à lui, ce qu'est la lumière pour la vue. Donc l'intellect possible n'est en puissance que pour les intelligibles que l'intellect actif a rendus tels. C'est pour cette raison qu'Aristote, en expliquant la nature des deux intellects, dit que « l'intellect possible a la puissance de devenir toutes choses, et « que l'intellect actif a le pouvoir de faire toutes choses » (2). En sorte que la puissance active de l'un et la puissance passive de l'autre se terminent aux mêmes objets. Donc, puisque l'intellect actif ne produit pas la connaissance actuelle des substances séparées, mais seulement des êtres matériels, la capacité de l'intellect possible ne s'étend pas plus loin que ces êtres. Donc nous ne pouvons connaître par lui les substances séparées. L'exemple d'Aristote que nous venons de rapporter est donc parfaitement juste dans le cas présent; car jamais l'œil du hibou ne peut voir la lumière du soleil. Averrhoès cherche pourtant à l'accommoder à son système, en disant que la ressemblance signalée par le Philosophe entre les dispositions qui sont dans notre intelligence, par rapport aux substances séparées, et dans l'œil du hibou, relativement à la lumière du soleil, ne consiste pas dans une impossibilité absolue, mais seulement dans une grande difficulté; et il s'appuie sur cette raison, que si nous étions tout-à-fait incapables

(2) Voyez la note 5 du ch. 43, p. 470.

potentiæ passivæ respondet potentia activa in natura; alias, potentia passiva esset frustra, quum non possit reduci in actum nisi per activam; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, quum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles, describens utrumque intellectum, dicit quod « intellec- « tus possibilis est quo est omnia fieri, agens « vero quo est omnia facere (de Anima, III, « c. 5), » ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, hujus activa, illius passiva. Quum ergo substantiæ separatæ non sint factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad hæc sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas. Propter quod Aristoteles congruo exemplo usus est (Metaphys., II, c. 1); nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis; quamvis Averrhoes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas et oculo vespertilionis ad lucem solis quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem; quod tali ratione probat ibidem: Quia, si illa quæ sunt intellecta secundum se, scilicet substantiæ separatæ, essent

de connaître les êtres qui sont intelligibles en eux-mêmes, c'est-à-dire les substances séparées, elles seraient telles inutilement, comme serait un objet visible que nul œil ne peut apercevoir. — On voit, dès le premier abord, combien cette raison est peu sérieuse. Lors même, en effet, que nous ne connaîtrions jamais les substances séparées, elles ne se connaîtraient pas moins elles-mêmes. Par conséquent elles ne seraient pas inutilement intelligibles, de même que, pour suivre la comparaison d'Aristote, le soleil n'est pas visible inutilement par cela seul que le hibou ne peut le regarder, puisqu'il se découvre à l'œil de l'homme et des autres animaux. Donc, si l'intellect possible est uni au corps quant à l'*être*, il ne peut connaître les substances séparées.

Il importe cependant de savoir ce que l'on pense de sa substance. Si, comme l'ont enseigné quelques-uns, l'intellect possible est une vertu matérielle produite par voie de génération et sujette à la destruction (3), c'est sa substance même qui détermine en lui la connaissance des choses matérielles; d'où il suit nécessairement qu'il n'a aucun moyen de connaître les substances séparées, parce qu'il répugne qu'il soit séparé lui-même. Si, au contraire, nonobstant son union avec le corps, l'intellect possible est indestructible et indépendant de la matière par son *être*, ainsi que nous l'avons démontré [liv. II, ch. 59 et 60], son union avec le corps est le principe d'où découle pour lui la necessité de connaître les êtres composés de matière. C'est pourquoi, dès l'instant où l'âme sera séparée de tel corps, l'intellect possible jouira de la faculté de connaître les êtres qui sont intelligibles en eux-mêmes, ou les substances séparées, par la lumière

(3) L'opinion d'Alexandre d'Aphrodisée et celle de Galien sur l'intellect possible paraissent revenir à celle-ci. —Voyez à ce sujet les ch. 62 et 63 du livre II, p. 85 et 90.

---

nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod a nullo visu videri possit. — Quæquidem ratio quam frivola sit apparet. Etsi enim a nobis nunquam illæ substantiæ intelligerentur, tamen intelligerentur a seipsis; unde nec frustra intelligibiles essent, sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio, quum possit ipsum videre homo et alia animalia. Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas.

Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quædam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia; unde necesse est quod nullo modo possit intelligere substantias separatas, quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (l. II, c. 59 et 60) ostendimus, sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus; unde, quum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quæ secundum se sunt intelligibilia, scilicet

de l'intellect actif, qui remplace dans notre âme la lumière intellectuelle propre aux substances séparées.

Ce sentiment est conforme à ce qu'enseigne notre foi, que nous ne connaîtrons pas les substances séparées durant cette vie, mais après la mort.

CHAPITRE XLVI.

Pendant cette vie l'âme ne se connaît pas par elle-même.

Il existe un passage de saint Augustin qui semble renverser la doctrine que nous venons d'établir. Il importe donc de peser avec soin ses paroles. Le saint Docteur s'exprime ainsi : « De même que l'âme « acquiert par les sens du corps la connaissance des choses corpo- « relles, ainsi elle connaît les êtres incorporels par elle-même. Donc « elle se connaît aussi par elle-même, parce qu'elle est incorpo « relle (1). »

Ce texte paraît prouver que notre âme se connaît par elle-même, et que la connaissance qu'elle a d'elle-même lui fait connaître les substances séparées; ce qui détruirait la proposition précédemment prouvée.

Nous avons donc à examiner comment notre âme se connaît par

(1) Voici en entier le texte de saint Augustin : « Mens amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit; nam quomodo amat quod nescit? Aut si quisquam dicit ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem, quales alias experta est, et ideo

substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

Et hæc est sententia nostræ fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

CAPUT XLVI.

Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam.

Videtur autem difficultas quædam contra prædicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quæ diligenter pertractanda sunt. Dicit enim quod « mens, sicut corporearum « rerum notitias per sensus corporis col- « ligit, sic incorporearum rerum per semet- « ipsam. Ergo et seipsam per seipsam no- « vit, quoniam ipsa est incorporea (de « Trinit., l. IX, c. 3). »

Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et, intelligendo se, intelligat substantias separatas; quod est contra prædicta.

Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est.

1° Per hoc enim fit potentia cognosci-

elle-même, et nous disons qu'elle ne peut savoir par elle-même quelle est son essence. En effet :

1° Ce qui fait qu'une puissance intelligente connaît en acte, c'est qu'elle renferme en elle la chose par laquelle la connaissance lui arrive. Si elle renferme cette chose en puissance, elle connaît en puissance ; si c'est en acte, sa connaissance est actuelle ; enfin, si elle la possède d'une manière intermédiaire, elle n'a qu'une connaissance habituelle. Or, l'âme est toujours actuellement présente à elle-même et jamais en puissance, ou seulement d'une manière habituelle. Si donc l'âme connaît par elle-même sa propre essence, elle aura toujours de sa propre essence une connaissance actuelle ; conséquence dont la fausseté est manifeste.

2° Si l'âme connaît par elle-même son essence propre, comme tout homme a une âme, tout homme connaît l'essence de l'âme ; ce qui est évidemment faux.

3° La connaissance est naturelle lorsqu'elle nous arrive par une chose qui est naturellement en nous : tels sont les principes indémontrables que nous connaissons par la lumière de l'intellect actif. Si donc nous savons par l'âme même quelle est son essence, cette notion nous est naturelle. Or, nul ne peut se tromper sur les choses naturellement connues ; car la connaissance des principes indémontrables n'est jamais entachée d'erreur. Donc personne ne s'égarerait dans la

amare seipsam, insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit? Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos et se non videt, ita mens novit alias mentes et ignorat semetipsam. Per oculos enim corporis corpora videmus, quia radios, qui per eos emicant et quidquid cernimus tangunt, refringere ac retorquere in ipsos non possumus, nisi quum specula intuemur. Quod subtilissime obscurissimeque disseritur, donec apertissime demonstretur vel ita se rem habere, vel non ita. Sed quoquo modo se habeat vis qua per oculos cernimus, ipsam certe vim, sive sint radii, sive aliud aliquid, oculis cernere non valemus, sed mente quærimus et, si fieri potest, etiam hoc mente comprehendimus. Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea ; nam si non se novit, non se amat (*De Trinit.*, IX, c. 3). »

---

tiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et, si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia ; si autem in actu, cognoscit in actu ; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est ; quod patet esse falsum.

2° Adhuc, Si anima per seipsam cognoscit de se quid est, omnis autem homo animam habet, omnis igitur homo cognoscit de anima quid est ; quod patet esse falsum.

3° Amplius, Cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quæ naturaliter nota sunt, nullus potest errare ; in cognitione enim

question de la nature de l'âme, si l'âme connaissait par elle-même son essence; et l'expérience nous prouve clairement qu'il n'en est point ainsi, puisque plusieurs ont considéré l'âme comme étant tel ou tel corps, et que d'autres en ont fait un nombre ou une harmonie. Donc l'âme ne connaît pas par elle-même sa propre essence.

4° L'être qui existe par lui-même vient avant celui qui existe par un autre, et le premier est le principe du second, de quelque ordre qu'il s'agisse. Donc la connaissance d'une chose connue par elle-même précède la connaissance des choses qui sont connues par une autre, et la première est le principe qui fait connaître celles-ci, comme sont les premières propositions relativement aux conclusions. Si donc l'âme connaît par elle-même quelle est sa nature, cette connaissance lui est essentielle, et conséquemment c'est la première de toutes et le principe des autres. Or, nous voyons tout le contraire; car on ne suppose pas tout d'abord que l'éssence de l'âme est connue, mais on cherche à la connaître à l'aide d'autres principes. Donc l'âme ne connaît pas par elle-même sa propre essence.

Il est clair que saint Augustin n'a pas voulu parler dans ce sens; car il dit plus loin que « l'âme, lorsqu'elle s'étudie pour se connaître, « ne cherche pas à se voir comme si elle était absente, mais elle s'ap- « plique à s'examiner elle-même qui est présente pour elle-même, « non parce qu'elle veut se connaître comme si elle s'ignorait, mais « afin de se distinguer de ce qu'elle connaît et qui n'est pas elle (2). »

(2) Dans cet endroit, saint Augustin explique comment l'âme procède pour se connaître elle-même et ce qui peut l'induire en erreur. — Ergo seipsam quemadmodum quærat et inveniat mirabilis quæstio est, quo tendat ut quærat, aut quo veniat ut inveniat. Quid enim tam in mente quam mens est? Sed quia in iis est quæ cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine

---

principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret; quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

4° Amplius, In quolibet ordine, quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium ejus. Quod ergo est per se notum est prius notum omnibus quæ per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea, sicut primæ propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens, primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum; nam quid est anima non supponitur in scientia, quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est, per seipsam.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim quod « anima, quum « sui notitiam quærit, non velut absentem « se quærit cernere, sed præsentem se « curat discernere; non ut cognoscat se « quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo « quod alterum novit (de Trinitate, x,

Il nous donne à entendre par là que l'âme se connaît elle-même par elle-même comme présente, mais non comme distincte des autres êtres ; c'est ce qui lui fait ajouter que d'autres ont erré en confondant l'âme avec les choses qui sont distinctes d'elle. Or, dès que l'on sait ce qu'est une chose, on la connaît en tant que distincte des autres ; c'est pourquoi la définition qui détermine la quiddité de la chose distingue l'objet défini de tout le reste. Donc saint Augustin n'a pas voulu dire que l'âme connaît par elle-même sa propre essence.

Telle n'est pas non plus la pensée d'Aristote, lorsqu'il nous dit que l'intellect possible se connaît aussi bien que les autres choses (3) ; car

imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus, dum rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat. Cohæserunt enim mirabiliter glutino amoris ; et hæc est ejus immunditia, quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare. Quum igitur ei præcipitur ut seipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sit quærat, sed id quod sibi addidit detrahat. Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia quæ manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quæ in parte quadam sunt animæ quam habent et bestiæ, quamvis intelligentia careant, quæ mentis est propria. Quum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa, quum in hæc quasi vestigia multarum intentionum exserit amoris affectum. Quæ vestigia tanquam imprimuntur memoriæ, quando hæc quæ foris sunt corporalia sentiuntur, ut etiam quum absunt ista, præsto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quærat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit, sed aliud secum amando, cum eo se confudit et concrevit quodam modo ; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quæ diversa sunt. Non itaque velut absentem se quærat cernere, sed præsentem se curet discernere. Nec quasi se non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat..... Sic ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia (*De Trinit.*, x, c. 8, 9 et 10).

(3) De animæ ea parte qua cognoscit atque sapit, sive sit separabilis, sive non separabilis magnitudine, sed ratione, considerandum est deinceps quam differentiam habet, quoque pacto tandem sit intelligere. Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale. Vacare igitur ipsam passione, sed formæ susceptivam esse oportet, et potentia talem, sed non illam esse, et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus. Quare necesse est ipsum, quum universa intelligat, non mixtum esse, sicut Anaxagoras dixit, ut superet atque vincat, id est, ut cognoscat atque percipiat ; alienum namque, quum apparet juxta, prohibet atque sejungit. Quo fit ut neque ulla sit ipsius natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus animæ nuncupatur (dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat), nihil est actu prorsus eorum quæ sunt, antea quam intelligat ipse. Quocirca neque cum corpore ipsum mixtum esse consentaneum est rationi..... Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens, quod quidem tum accidit, quum ipse per seipsum operari potest, est quidem et tunc quodam modo potentia, sed non perinde ut erat antea quam

« c. 9). » Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi præsentem, non quasi ab aliis distinctam ; unde et in hoc dicit alios errare quod animam non distinxerunt ab illis quæ sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta ; unde et diffinitio, quæ signat quid est res, distinguit diffinitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

Nec Aristoteles hoc voluit ; dicit enim (de Anima, III, c. 4) quod intellectus pos-

cet intellect se connaît par une espèce intelligible, au moyen de laquelle il se trouve placé en acte dans le genre des êtres intelligibles; mais, considéré en lui-même, il est seulement en puissance pour l'*être* intelligible. Or, nul être n'est connu parce qu'il est en puissance, mais parce qu'il est en acte. C'est pourquoi les substances séparées, dont les substances sont comme à l'état d'être actuel dans le genre des intelligibles, connaissent leurs natures par leurs propres substances, tandis que notre intellect possible connaît la sienne par une espèce intelligible qui le rend actuellement intelligent. Aussi Aristote s'appuie-t-il sur l'opération même de connaître pour prouver qu'il est dans la nature de l'intellect possible d'être sans mélange et indestructible, comme nous l'avons déjà observé [liv. II, ch. 62] (4).

Ainsi donc, dans le sens de saint Augustin, notre âme se connaît elle-même, en tant qu'elle sait qu'elle existe; car, par là même qu'elle a conscience de son action, elle a conscience de son existence, et comme elle agit par elle-même, elle connaît par elle-même qu'elle existe. La connaissance que l'âme a d'elle-même lui fait donc connaître aussi les substances séparées, mais cette dernière connaissance se borne à savoir qu'elles sont, sans découvrir quelles elles sont; ce qui serait la même chose que comprendre leurs substances. Nous ne saurions, en effet, arriver par aucun moyen à découvrir ce que nous savons des substances séparées, soit par la démonstration, soit par l'enseigne-

didicisset, vel invenisset; atque tunc etiam seipsum intelligere potest..... Est etiam intelligibilis et ipse, ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit..... In iis autem quæ materiam habent unumquodque intelligibilium potentia est. Quare illis quidem non inerit intellectus; nam intellectus talium potentia sine materia est; ipse autem intelligibilis rationem subibit (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(4) Voyez la note 3 qui précède.

---

sibilis intelligit se sicut alia; intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium; in se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu; unde substantiæ separatæ, quarum substantiæ sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias; intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles (de Anima, III, c. 4) ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex præmissis (l. II, c. 62) patet.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam; unde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Quum enim de substantiis

ment de la foi, c'est-à-dire que ce sont de certaines substances intellectuelles, si notre âme ne connaissait pas par elle-même ce que c'est qu'un être intellectuel; par où l'on voit que la connaissance que nous avons de l'intelligence qui est dans notre âme est nécessairement le principe sur lequel repose tout ce que nous savons des substances séparées. Cependant on aurait tort de conclure de ce que nous pouvons découvrir par les sciences spéculatives la nature de notre âme, que ces mêmes sciences nous feront également découvrir quelle est la nature des substances séparées; car l'acte de notre intelligence qui nous fait voir ce qu'est notre âme est à une très grande distance de l'intelligence d'une substance séparée. Cette connaissance de la nature de notre âme peut toutefois nous amener à apercevoir en quelque manière le genre éloigné des substances séparées; mais ce n'est pas là connaître leurs substances. De même aussi que nous savons par notre âme elle-même qu'elle existe, parce que nous avons la perception de ses actes et que nous recherchons, d'après ses actes et les objets auxquels elle s'attache et par les principes des sciences spéculatives, quelle est sa nature, de même nous connaissons ce qui est dans notre âme, c'est-à-dire les puissances [ou facultés] et les habitudes (5), parce que nous en saisissons les actes et nous jugeons de leur nature sur le caractère des actes qui en découlent.

(5) Qui tiennent le milieu entre la puissance ou faculté et l'acte.

---

separatis hoc quod sint intellectuales quædam substantiæ cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale anima nostra ex seipsa cognosceret; unde et scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per hujusmodi scientias devenire; nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum; quod non est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum ejus actus percipimus, quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his quæ sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

CHAPITRE XLVII.

Il nous est impossible, dans cette vie, de voir Dieu par son essence.

Si, durant cette vie, il ne nous est pas possible de connaître les substances séparées à cause du besoin naturel que notre intelligence a des images, nous sommes beaucoup plus incapables encore, dans notre condition présente, de voir l'essence divine, qui surpasse toutes les substances séparées.

Nous en avons une preuve en ce que plus notre esprit s'élève dans la contemplation des choses spirituelles et plus il se détache des objets sensibles. Or, la substance de Dieu est le dernier terme de la contemplation. Donc l'esprit a besoin, pour voir la substance divine, d'être complétement affranchi des sens corporels par la mort ou dans l'extase. Aussi l'Écriture fait dire à Dieu ces paroles : *Aucun homme ne me verra et vivra* [Exod., XXXIII, 20].

Si les livres saints rapportent que plusieurs personnages ont vu Dieu, cette vision ne peut consister que dans la perception d'images, et même de corps, et c'était simplement une manifestation de la vertu divine qui révélait sa présence au moyen de certaines apparences corporelles extérieurement sensibles ou formées à l'intérieur dans l'imagination, ou encore la connaissance intelligible de Dieu acquise par des substances spirituelles.

Quelques passages de saint Augustin semblent nous contredire et

---

CAPUT XLVII.

Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.

Si autem substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas.

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest quia, quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest est divina substantia. Unde oportet mentem quæ divinam substantiam videt totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei : *Non videbit me homo, et vivet* (*Exod.*, XXXIII, 20).

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinæ virtutis præsentia demonstrabatur, vel etiam secundum quod aliquæ spirituales substantiæ aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quædam

prouver que pendant cette vie nous pouvons comprendre Dieu lui-même.

Il s'exprime ainsi dans son traité *De la Trinité* [liv. IX, ch. 7] : « Nous « apercevons, par une vue de l'esprit, dans la vérité éternelle, d'où « procèdent toutes les créatures qui sont dans le temps, la forme qui « est le type de notre existence et d'après laquelle nous réalisons nos « opérations en nous-mêmes ou dans les corps, suivant la vérité et « conformément à la règle. De là vient cette notion vraie des choses « que nous possédons en nous comme un verbe et que nous engen- « drons par le discours. » — On lit aussi dans ses *Confessions* [liv. XII, ch. 25] : « Quand nous voyons l'un et l'autre que ce que vous dites « est vrai, et aussi l'un et l'autre que ce que je dis est vrai, où le « voyons-nous? Assurément ce n'est pas en vous que je le vois, et ce « n'est pas en moi que vous le voyez. Nous le voyons tous deux dans « l'immuable vérité qui domine nos esprits. » — Il dit encore que nous jugeons toutes choses d'après la vérité divine (1) ; — et ailleurs, qu'il faut connaître tout d'abord la vérité même, par laquelle on peut ensuite connaître ces choses (2) ; et il semble désigner ainsi la vérite divine. On peut donc conclure de ses paroles que nous voyons Dieu lui-même, qui est sa propre vérité, et que par lui nous connaissons les

(1) Satis apparet supra mentem nostram esse legem incommutabilem, quæ veritas dicitur. Nec sane illud ambigendum est incommutabilem illam naturam quæ supra rationalem animam sit Deum esse, et ibi esse primam vitam et primam essentiam ubi est prima sapientia ; nam hæc est illa incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis (*De vera religione*, c. 31).

(2) C'est-à-dire Dieu et l'âme. — RATIO. Quid veritatem non vis comprehendere? — AUGUSTINUS. Quasi vero possim hæc nisi per illam cognoscere. — R. Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci. — A. Nihil abnuo. — R. Primo itaque illud videamus. Quum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duæ istis verbis significari, an una videatur? — A. Duæ res videntur ; nam ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum, ita credo aliud esse veritatem et aliud quod verum dicitur. — R. Quod horum duorum putas esse præstantius? — A. Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum ; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est (*Soliloq.*, I, c. 15).

---

verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum.

Dicit enim quod « in illa æterna veri- « tate, ex qua temporalia facta sunt omnia, « formam secundum quam sumus et se- « cundum quam vel in nobis vel in cor- « poribus vera et recta ratione aliquid « operamur, visu mentis aspicimus, atque « inde conceptam rerum veracem notitiam « tanquam verbum apud nos habemus, et « dicendo intus gignimus (de Trinitate, IX, « c. 7). » — Dicit etiam : « Si ambo vi- « demus verum esse quod dicis, et ambo « videmus verum esse quod dico; ubi, « quæso, id videmus? Nec ego utique in « te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ « supra mentes nostras est, incommuta- « bili Veritate (Confess., XII, c. 25). » — Etiam dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus (de Vera Religione, c. 31). — Dicit autem quod prius ipsa veritas cognoscenda est, per quam

autres êtres. — Il faut entendre dans le même sens cet autre passage du saint Docteur : « Il appartient à une raison plus élevée de juger les « choses corporelles d'après les types incorporels et éternels, qui ne « seraient certainement pas immuables s'ils n'étaient pas au-dessus « de l'esprit humain (3). » Or, ces types immuables et éternels ne peuvent être ailleurs qu'en Dieu, puisque Dieu seul est éternel, ainsi que la foi l'enseigne. Il paraît donc suivre de là que nous pouvons voir Dieu pendant cette vie, et que nous portons un jugement sur les autres êtres parce que nous le voyons lui-même et que nous apercevons en lui les types des choses.

Malgré tout cela cependant, il n'est pas croyable que saint Augustin, en s'exprimant de la sorte, ait réellement voulu dire que nous pouvons ici-bas connaître Dieu par son essence, puisque, dans son livre *De la vision de Dieu* adressé à Pauline, il professe le contraire.

Nous avons donc à rechercher de quelle manière, durant la vie présente, nous voyons cette vérité immuable ou ces types éternels, et comment nous partons de là pour porter un jugement sur les autres êtres.

(3) Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriæ fixa reminisci atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda : verum ea notare ac non solum naturaliter rapta, sed etiam de industria memoriæ commendata retinere, et in oblivionem jamjamque labentia recordando atque cogitando rursus imprimere; ut quemadmodum ex eo quod gerit memoria cogitatio formatur, sic et hoc ipsum quod in memoria est cogitatione firmetur : fictas etiam visiones, hinc atque inde recordata quælibet sumendo et quasi assuendo, componere, inspicere, quemadmodum in hoc rerum genere quæ verisimilia sunt discernantur a veris, non spiritualibus, sed ipsis corporalibus : hæc atque hujusmodi quamvis in sensibilibus atque in eis quæ inde animus per sensum corporis traxit agantur atque versentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribusque communia. Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas; quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit (*De Trinit.*, XII, c. 2).

---

possunt illa cognosci (Soliloq., I, c. 15); quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo, ex verbis ejus, quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.

Ad idem etiam pertinere videntur verba ejusdem, quæ ponit, sic dicens : « Sublimioris « rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et « sempiternas; quæ, nisi supra mentem « humanam essent, incommutabiles pro« fecto non essent (de Trinitate, XII, « c. 2). » Rationes autem incommutabiles et sempiternæ alibi quam in Deo esse non possunt, quum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus; et, per hoc quod eum et in eo rerum rationes videmus, de aliis judicamus.

Non est autem credendum quod Augustinus, in verbis præmissis, senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, quum contrarium dicat in Libro de Videndo Deum ad Paulinam.

Saint Augustin accorde que la vérité est dans l'âme, et pour prouver l'immortalité de l'âme il apporte cette raison, que la vérité est éternelle (4). Or, la vérité n'est pas seulement dans l'âme de la manière que nous concevons Dieu présent par son essence dans tous les êtres, ni comme il est en eux par sa ressemblance ; en sorte que nous ne considérons une chose comme vraie qu'autant qu'elle approche de la ressemblance divine ; car il n'y a rien en cela qui mette l'âme au-dessus des autres êtres. Donc elle est plus spécialement présente à l'âme, en tant que cette dernière connaît la vérité. Donc, de même que nous estimons vrais, chacun suivant sa nature, les âmes et généralement tous les êtres, parce qu'ils sont formés à la ressemblance de cette nature souveraine, qui est la vérité essentielle, par la raison qu'elle est son *être* propre connu d'elle-même, ainsi ce que l'âme connaît est vrai, parce qu'il existe en elle quelque ressemblance de cette vérité divine connue de Dieu. C'est ce qui suggère à l'auteur de la Glose, à propos de ce texte des Psaumes : *Les vérités ont diminué parmi les enfants des hommes* [Ps. xi, 2], cette réflexion, que comme un seul visage se multiplie en se réfléchissant dans un miroir, de même une multitude de vérités émanées de la vérité première rejaillissent dans les esprits des hommes (5).

(4) R. Nemo ambiget veritatem anima nostra contineri. Quod si quælibet disciplina ita est in animo ut in subjecto inseparabiliter, nec interire potest veritas, quid quæso de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate, dubitamus?..... An disciplina non est in animo? — A. Quis hoc dixerit? — R. Sed forte potest intereunte subjecto id quod in subjecto est permanere? — A. Quando hoc mihi persuadetur. — R. Restat ut occidat veritas. — A. Unde fieri potest? — R. Immortalis est igitur anima. Jamjam crede rationibus tuis, crede veritati : clamat et in te sese habitare et immortalem esse (*Soliloq.*, II, c. 19).

(5) Veritas una est, qua illustrantur animæ sanctæ; sed quoniam multæ sunt animæ, in ipsis multæ veritates dici possunt, sicut ab una facie multæ in speculis imagines apparent (S. Aug., *Enarrat. in Psalmos*).

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem vel istas rationes æternas in hac vita videamus, et secundum eam de aliis judicemus, inquirendum est.

Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus confitetur; unde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat (Soliloq., II, c. 19). Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquæque res in tantum dicitur vera in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animæ et res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent quæ est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse, ita id quod per animam cognitum est verum est, in quantum illius divinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam exsistit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistæ : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum* (*Psalm.* XI, 2) dicit quod, sicut ab una facie resultant multæ facies in speculo, ita ab una prima veritate

Quoique plusieurs individus connaissent et regardent comme vraies des choses diverses, il en est cependant quelques-unes dont la vérité est unanimement admise par tous les hommes : tels sont les premiers principes renfermés dans l'intelligence tant spéculative que pratique; et cela vient de ce que la vérité divine se trouve universellement représentée dans tous les esprits par une sorte d'image. Donc, quand nous disons que l'âme aperçoit tout dans la vérité divine et dans les types éternels des choses, et que sur ce fondement reposent les jugements qu'elle porte sur tout ce qui existe, cela veut dire que tout ce qu'elle connaît avec certitude, elle le voit renfermé dans ces principes qu'elle analyse en elle-même, et d'après lesquels elle apprécie tout ce qui l'affecte. Nous sommes d'accord sur ce point avec ce que dit saint Augustin, que nous voyons dans la vérité divine les types des sciences, de même que nous apercevons les êtres visibles dans la lumière du soleil, et il est bien certain que nous ne voyons pas ces objets dans le corps même du soleil, mais en vertu de la lumière qui est la ressemblance de la clarté de cet astre répandue dans l'air et dans les corps analogues (6).

Il ressort donc de ce texte de saint Augustin que, durant cette vie, nous voyons Dieu, non pas dans sa substance, mais seulement comme dans un miroir; et l'Apôtre juge de même la connaissance propre à notre condition actuelle lorsqu'il dit : *Nous voyons maintenant dans un miroir* [I Cor., XIII, 12] (7). Quoique l'âme humaine se rapproche plus de Dieu

(6) Intelligibilis Deus est; intelligibilia sunt illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra nisi luce collustrata videri non potest. Ergo et illa quæ in disciplinis traduntur, quæ quisquis verissima esse concedit, credendum est non posse intelligi nisi ab alio, quasi sole suo, illustrentur, scilicet Deo, qui ut sol est, intelligitur et cætera facit intelligi (*Soliloq.*, I, c. 8).

(7) Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum (*I Cor.*, XIII, 12). — On ne peut mieux exprimer la différence entre la connaissance que nous avons actuellement de Dieu et la vision de Dieu qui fera notre bonheur dans l'éternité.

---

resultant multæ veritates in mentibus hominum.

Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit (Soliloq. I, c. 8) quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis; quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in aere et similibus corporibus relicta.

Ex his ergo verbis Augustini non habe-

que les créatures inférieures, sous le rapport de la ressemblance, la connaissance de Dieu, telle qu'elle convient à l'esprit de l'homme, ne sort cependant pas du genre de la connaissance qui vient des êtres sensibles, puisqu'elle connaît elle-même sa propre essence d'après la nature de ces êtres [ch. 46]. Donc la connaissance de Dieu acquise par cette voie n'est pas supérieure à la connaissance de la cause par son effet (8).

CHAPITRE XLVIII.

La félicité suprême de l'homme n'est pas dans cette vie.

1o Si le souverain bonheur de l'homme ne consiste ni dans cette connaissance de Dieu que tous ou du moins le plus grand nombre possèdent, et qui se borne à une sorte d'appréciation confuse; ni dans la connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration dans l'étude des sciences spéculatives; ni dans la connaissance de Dieu qui vient de la foi, ainsi que nous l'avons précédemment démontré [ch. 38-40]; — si d'ailleurs nous sommes incapables, durant la vie présente, de nous élever à une notion plus parfaite et de le connaître par son essence, ou du moins d'avoir des autres substances séparées une telle connaissance qu'elles nous servent de moyen pour connaître

(8) S. Thomas a déjà prouvé, dans le premier livre (ch. 3), que l'on ne peut établir l'existence de Dieu que par la démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire en remontant des effets sensibles à la cause invisible.

---

tur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo; quod et Apostolus de cognitione hujus vitæ confitetur, dicens : *Videmus nunc per speculum* (I *Cor.*, XIII, 12). Quod etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repræsentet quam inferiores creaturæ, tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (c. 46); unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscatur causa per effectum.

CAPUT XLVIII.

Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita.

1o Si ergo humana felicitas ultima non consistat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam æstimationem confusam; neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis; neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus (c. 38-40) est ostensum : — non autem est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognos-

Dieu, comme se rapprochant de lui davantage [ch. 41-46]; — puisque l'homme ne peut trouver le souverain bonheur que dans une certaine connaissance de Dieu [ch. 37], il en faut conclure que le souverain bonheur ne saurait être dans cette vie.

2° La fin dernière de l'homme apaise si bien son désir naturel, quand il l'a atteinte, qu'il ne recherche plus rien au-delà; car s'il se portait vers une autre chose, il ne jouirait pas encore d'une fin dans laquelle il pût se reposer. Or, personne ne peut arriver à ce point durant la vie présente; car plus on connaît et plus le désir de connaître s'accroît. La nature nous fait éprouver à tous ce désir tant que notre science n'est pas devenue universelle, et jamais un pur homme n'a eu ici-bas une science aussi étendue, puisque, dans la condition où nous sommes, il nous est impossible de comprendre les substances séparées, qui sont intelligibles au plus haut degré [ch. 41-46]. Donc le souverain bonheur de l'homme ne peut être dans cette vie.

3° Tout être qui se porte vers une fin désire naturellement la stabilité et le repos dans cette fin, et il en résulte qu'un corps ne peut sortir que par un mouvement violent et contraire à son appétit d'un lieu vers lequel il se dirige en vertu de sa nature. Or, le bonheur est la fin dernière que l'homme désire naturellement. Donc le désir naturel de l'homme tend à jouir de la stabilité dans le bonheur. Donc si quelqu'un ne rencontre pas, en même temps que le bonheur, une stabilité qui empêche tout changement, il n'est pas encore heureux, puisqu'il ressent toujours le même désir naturel. Donc celui qui trouve le bonheur trouve également la stabilité et le repos. De là vient que tous con-

---

catur, vel saltem ita quod aliæ substantiæ separatæ intelligantur ut ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (c. 41-46); — oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (c. 37) ostensum est, impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

2° Item, Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum ita quod, eo habito, nihil aliud quæritur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere non potest; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur; quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere, quum in hac vita substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. 41-46). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

3° Adhuc, Omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Quum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem

sidèrent le bonheur comme emportant avec lui la stabilité, et Aristote nous dit qu'il ne faut pas faire de l'homme heureux une sorte de caméléon (1). Or, il n'y a certainement dans cette vie aucune stabilité; car personne, si heureux qu'on le suppose, n'est à couvert des infirmités et de l'infortune, qui le détournent de l'opération dans laquelle on fait consister le bonheur, quelle que soit cette opération. Donc le souverain bonheur de l'homme ne peut être dans cette vie.

4° Il répugne à la raison d'admettre que la production d'un être demande beaucoup de temps et que la durée de cet être soit très courte; car, s'il en était ainsi, la nature serait privée de sa fin durant la plus grande partie du temps : aussi voyons-nous que les animaux qui ont la vie peu longue arrivent promptement à leur état parfait. Or, si la félicité consiste dans la perfection d'une opération qui procède d'une vertu parfaite, intellectuelle ou morale, l'homme ne saurait parvenir à la posséder qu'après un long temps. Cela est vrai, surtout s'il s'agit des sciences spéculatives, dans lesquelles nous plaçons le souverain bonheur de l'homme [ch. 37]; car c'est à peine si, dans les dernières années, il réussit à se perfectionner dans ces sciences, et alors il lui reste peu de jours à vivre. Donc l'homme ne peut trouver dans cette vie le souverain et parfait bonheur.

5° Tout le monde s'accorde à dire que la félicité est un bien par-

(1) Vivos beatos prædicare nolumus propter rerum commutationes, casuumque varietates, et quia beatitudinem quidem firmum quiddam et proprie immutabile esse existimemus, fortuna autem sæpe sese identidem convertens atque in orbem volvens, eosdem homines feriat. Perspicuum est enim, si fortunæ casus sequamur nos eumdem nunc beatum, nunc contra miserum sæpe esse dicturos, chamæleonta quemdam et parum stabili sede collocatum, virum beatum nostra oratione fingentes (Arist. *Ethic.*, I, c. 11).

---

et quietem consequitur; unde et omnium hæc est de felicitate conceptio quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit (Ethic., I, c. 11) quod non æstimamus felicem chamæleonta quemdam. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

4° Amplius, Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura, in majori tempore, suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quæ parvo tempore vivunt parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum; et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex prædictis (c. 37) patet; nam vix in ultima ætate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanæ vitæ. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam.

5° Præterea, Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur; alias appe-

fait, autrement elle ne mettrait pas un terme à l'appétit. Or, le bien parfait est celui qui est pur de tout mélange avec le mal, de même que le blanc parfait n'est aucunement mélangé de noir. Or, dans sa condition présente, l'homme ne peut être absolument exempt, non-seulement des incommodités du corps ou de la chair, telles que la faim, la soif, le froid et autres semblables, mais encore des maux de l'âme. Il n'est personne, en effet, qui, de temps à autre, ne soit agité par quelque passion désordonnée; qui ne s'écarte quelquefois plus ou moins du juste milieu, où est la vertu; qui ne se trompe en diverses circonstances, ou du moins ignore ce qu'il désirerait savoir, et même ne conçoive que faiblement et avec hésitation les choses qu'il voudrait connaître avec certitude. Donc nul n'est véritablement heureux ici-bas.

6° La mort inspire naturellement à l'homme de l'horreur et de la tristesse, non-seulement lorsqu'il la sent venir et cherche à l'éviter, mais encore quand il y pense. Or, il lui est impossible d'arriver durant cette vie à ne pas mourir. Donc il ne peut être heureux sur la terre.

7° La suprême félicité ne consiste pas dans une habitude, mais dans une opération; car l'habitude se termine à l'acte. Or, notre condition actuelle ne nous permet pas de continuer toujours la même action, quelle qu'elle soit. Donc l'homme ne peut être parfaitement heureux dans cette vie.

8° Plus on désire et on aime une chose, et plus aussi on ressent de douleur et de tristesse en la perdant. Or, on désire et on aime par dessus tout le bonheur. Donc la perte du bonheur cause la plus grande

---

titum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo, in statu istius vitæ, omnino sit immunis a malis, non solum corporalibus sive carnalibus, quæ sunt fames, sitis, frigus et alia hujusmodi, sed etiam a malis animæ; nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur; qui non aliquando prætereat medium, in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus; qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

6° Adhuc, Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de ipsa, non solum ut nunc, quum eam sentit et eam refugit, sed etiam quum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

7° Amplius, Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

8° Item, Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur ejus amissio tristitiam habet.

tristesse. Or, si le souverain bonheur est dans cette vie, il nous sera certainement ravi, au moins par la mort; et il n'est pas assuré qu'il persévère jusqu'à la mort, puisque tout homme est sujet pendant sa vie à des maladies qui empêchent complétement l'exercice des vertus, comme la folie et d'autres analogues qui ôtent l'usage de la raison. Donc un tel bonheur sera toujours naturellement accompagné de tristesse. Donc ce n'est pas un bonheur parfait.

On nous répondra peut-être que, la félicité étant le bien propre de la nature intellectuelle, la vraie et parfaite félicité n'appartient qu'aux êtres en qui cette nature intellectuelle est dans sa perfection, c'est-à-dire aux substances séparées. Quant à l'homme, il la possède imparfaitement et par une sorte de participation; car il ne peut arriver à connaître pleinement la vérité que par le mouvement qu'il se donne en la recherchant, et il est absolument incapable de comprendre les êtres qui par nature sont intelligibles au plus haut degré [ch. 45]. C'est pourquoi, si l'on entend parler d'une félicité parfaite, tous les hommes ne peuvent pas en jouir, mais ils y participent à quelque degré, même pendant cette vie.

Tel paraît être le sentiment d'Aristote touchant le bonheur (2). Il

(2) Actiones virtuti consentaneæ beatitudinis dominæ sunt, miseriarum vero contrariæ..... Nulla enim in re humana tanta inest firmitudo, quanta in iis actionibus quæ cum virtute consentiunt; nam hæ vel scientiis ipsis stabiliores ac diuturniores esse videntur, atque harum ipsarum ut quæque plurimi est, ita diutissime permanet, propterea quod in eis maxime et assidue ætatem agunt beati; quæ videtur esse causa cur nunquam in oblivione deleantur. Inerit ergo in beato id quod quærimus, talisque in vita futurus est. Nam vel semper, vel omnium maxime ea et aget et animo cernet quæ cum virtute conjuncta sunt, fortunæque casus pulcherrime omnique ex parte et plane concinne feret, ut vere vir bonus et sine vituperatione quadratus..... Itaque si vitæ dominatum summamque adeo potestatem obtinent muneris functiones, ut diximus, nullus beatus ullo pacto miser esse potest. Nunquam enim quidquam aget odio dignum aut

---

Sed, si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amittetur saltem per mortem; et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, quum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alia hujusmodi, in quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, quum felicitas sit bonum intellectualis naturæ, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, id est in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis cujusdam; ad veritatem enim intelligendam plene, nonnisi per quemdam inquisitionis motum, pertingere possunt; et ad ea quæ sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (c. 45) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest omnibus hominibus adesse; sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et hæc videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate; unde, in primo Ethico-

examine si l'infortune détruit le bonheur, et après avoir prouvé que la félicité consiste dans les actes de vertu qui paraissent avoir une durée plus longue dans cette vie, il conclut que ceux qui sont arrivés à ce degré de perfection sont heureux comme hommes sur la terre, non pas qu'ils possèdent absolument le bonheur, mais ils en jouissent dans la proportion qui convient à l'homme.

Nous allons démontrer que cette réponse ne détruit point nos arguments.

1o Quoique, dans l'ordre de la nature, l'homme soit inférieur aux substances séparées, il est supérieur aux créatures privées de raison. Donc il atteint sa fin dernière d'une manière plus parfaite que ces créatures. Or, les êtres sans raison arrivent si parfaitement à leur fin dernière qu'ils ne recherchent rien au-delà : par exemple, un corps pesant reste en repos lorsqu'il est dans son lieu propre; le désir naturel [ou l'appétit sensitif] des animaux se calme quand ils éprouvent les délectations sensuelles. Donc, à plus forte raison, le désir naturel [ou appétit intellectuel] de l'homme sera satisfait dès l'instant où il sera en possession de sa fin dernière. Or, il ne peut arriver à ce terme pendant cette vie. Donc, ainsi que nous venons de le prouver, l'homme ne parvient pas sur la terre à ce bonheur qui constitue sa fin propre. Donc il doit l'obtenir au-delà de la vie présente.

2o Un désir naturel ne saurait être vain; car la nature ne fait rien d'inutile. Or, tout désir naturel qui ne devrait jamais être comblé

improbum; nam qui vere bonus et bene sanæ mentis est, eum putamus omnes fortunæ casus decenter et ex personæ suæ dignitate ferre, semperque ex iis quæ suppetunt res pulcherrimas agere..... Quod si ita est, profecto vir beatus nunquam miser ille quidem futurus est, etc. (Arist. *Ethic.*, I, c. 11).

---

rum (c. 11), ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quæ maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

Quod autem prædicta responsio rationes præmissas non evacuet, ostendendum est.

1o Homo enim, etsi naturæ ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quærunt; grave enim, quum fuerit in suo *ubi*, quiescit; animalia etiam quum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, quum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius ejus, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

2o Adhuc, Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturæ desiderium, si

serait vain. Donc le désir naturel de l'homme peut être satisfait. Or, ce n'est pas dans cette vie. Donc il sera satisfait après cette vie. Donc l'homme trouve le souverain bonheur dans une autre vie.

3° Tant qu'un être progresse vers la perfection, il n'a pas encore atteint sa fin dernière. Or, le progrès que font les hommes dans la connaissance de la vérité est une sorte de mouvement continu et de tendance à la perfection; car, suivant la remarque du Philosophe, *les fils ajoutent toujours des découvertes nouvelles aux découvertes de leurs pères* (3). Donc la connaissance de la vérité n'établit pas les hommes dans un état qui est leur fin dernière. Donc, puisque le souverain bonheur de l'homme pendant cette vie consiste, ainsi qu'Aristote le prouve, dans les opérations spéculatives qui sont faites en vue de découvrir la vérité (4), il est faux que l'homme arrive à sa fin dernière durant la vie présente.

4° Tout ce qui est en puissance tend à passer à l'acte. Donc tant

(3) Non solum illis agendæ sunt gratiæ quorum opinionibus quis acquiescet, sed illis qui superficie tenus dixerunt. Conferunt enim aliquid etiam isti; habitum namque nostrum exercuerunt; si enim Timotheus non fuisset, multum melodiæ nequaquam habuissemus; si tamen Phrynis non exstitisset, ne Timotheus quidem. Simili modo et de illis est qui de veritate asseruerunt; a quibusdam enim alias accepimus opiniones; quidam vero ut hi fierent causa fuerunt. Recte autem se habet philosophiam scientiam veritatis appellare; speculativæ enim finis, veritas; practicæ autem, opus (Arist. *Metaph.*, II, c. 1).

(4) Quod si beatitudo muneris functio est virtuti consentanea, probabile est eam præstantissimæ virtuti esse consentaneam. Atque hæc fuerit ejus quod in homine est optimum. Sive igitur quidem hoc mens sit, sive aliud quippiam quod videtur imperare ac præesse debere natura, rerumque honestarum ac divinarum in sese notionem continere (sive divinum sit hoc ipsum, sive eorum quæ in nobis sunt divinissimum), hujus muneris functio ex propria virtute perfecta et absoluta erit beatitudo. Esse autem in contemplatione rerum positam, supra diximus..... Præstantissima enim hæc est muneris functio; nam et eorum quæ sunt in nobis, mens quiddam est longe optimum, et omnium quæ cognosci possunt, ea quæ mente compleotimur longe sunt optima. Præterea vero et maxime assidua; nam res assidue contemplari magis quam quidvis agere possumus. Et quum beatitudini admixtam et quasi implicatam esse voluptatem arbitremur, tum omnium muneris functionum, quæ virtuti congruunt, eam quæ ex sapientia est jucundissimam esse omnes uno ore consentiunt (Arist. *Ethic.*, X, c. 7).

---

nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

3° Amplius, Quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem, quia illi qui sequuntur semper inveniunt alia ab illis quæ a prioribus inventa sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum (c. 1). Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine exsistentes. Quum igitur in speculatione, per quam quæritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat (Ethic., X, c. 7), impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum finem suum consequatur.

qu'un être n'est pas entièrement en acte, il n'a pas encore atteint sa fin dernière. Or, notre intelligence est en puissance pour connaître toutes les formes des choses, et son acte se réalise lorsqu'elle en connaît quelqu'une. Donc elle n'arrivera à son acte complet et à sa fin dernière que quand elle connaîtra au moins tous les êtres matériels. Or, l'homme ne peut en venir à ce point par l'étude des sciences spéculatives, qui sont pour nous, dans cette vie, le moyen de connaître la vérité. Donc le souverain bonheur de l'homme ne saurait être dans la vie actuelle.

Pressés par ces raisons et d'autres semblables, Alexandre et Averrhoès ont imaginé que le souverain bonheur de l'homme ne consiste pas dans la connaissance humaine acquise par les sciences spéculatives, mais dans son union avec une substance séparée, qu'ils croyaient possible dès cette vie. Quant à Aristote, comme il voyait bien que l'homme ne possède pas ici-bas d'autre connaissance que celle qui lui vient des sciences spéculatives, il en conclut que sa félicité n'est pas parfaite, mais proportionnée à sa nature (5).

Cela nous fait suffisamment voir dans quel embarras se trouvaient ces esprits si distingués. Pour nous, nous en sortirons aisément en

(5) Ei qui vivit, si actio, multoque magis si effectio adimatur, quid præter contemplationem relinquitur? Quocirca Dei muneris functio ea quæ beatitudinem antecellit, in contemplatione consistere reperietur. Ergo et humanarum functionum ut quæque huic simillima est, ita ad beatam vitam constituendam plurimum valet. Huic quinetiam argumento est quod cætera animalia, quæ tali muneris functione orbata sunt, beatitudine quoque excluduntur. Diis enim immortalibus omnis vita beata est; hominibus autem quatenus simulacrum aliquod talis functionis habent. Reliquorum vero animalium beate vivit nullum, quoniam nulla est eis contemplationis communitas. Quam longe igitur lateque funditur et permanet contemplatio, et in quibus magis inest contemplandi assiduitas, ii sunt beatiores; neque id ex eventu, sed ex contemplatione. Ea enim per se magni pretii est magnoque honore decoranda. Itaque beatitudo erit contemplatio quædam (Arist. *Ethic.*, x, c. 8).

4° Præterea, Omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum quum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materialia cognoverit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et hujusmodi rationes, Alexander et Averrhoes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana quæ est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles vidit (Ethic., x, c. 8) quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo.

In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes præmissas,

admettant, comme nous l'avons prouvé, que l'homme peut trouver le bonheur après cette vie, puisque son âme est immortelle ; et alors son âme connaîtra de la manière que nous avons indiquée pour les substances séparées [liv. II, ch. 96 et suiv.]. Donc le souverain bonheur de l'homme après cette vie consistera en ce que son âme connaîtra Dieu comme le connaissent les substances séparées. — C'est pour cela que le Seigneur nous promet *une récompense dans les cieux* [Matth., v, 12]; et l'Évangile nous dit que les saints *seront comme les anges* [ibid., XXII, 30], qui *voient Dieu continuellement dans le ciel* [ibid., XVIII, 10].

CHAPITRE XLIX.

Les substances séparées ne voient pas Dieu dans son essence, quoiqu'elles le connaissent par leurs essences propres.

Il nous faut examiner maintenant s'il suffit au souverain bonheur des substances séparées et de l'âme, après la mort, de connaître Dieu par leurs essences.

Pour résoudre cette question selon la vérité, nous allons d'abord démontrer que ce mode de connaissance ne fait pas pénétrer l'essence divine. En effet :

1° On connaît la cause par son effet [de différentes manières : — Premièrement, en s'attachant à l'effet, comme au moyen qui prouve que la cause existe et qu'elle est telle; et c'est ainsi que l'on procède

---

homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente ; in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut ostensum est (l. II, c. 96 et seqq.). Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ. — Propter quod Dominus *mercedem in cœlis* nobis promittit (*Matth.*, v, 12), et Matthæus dicit quod sancti *erunt sicut Angeli* (XXII, 30), qui *vident Deum semper in cœlis*, ut dicitur (*Matth.*, XVIII, 10).

CAPUT XLIX.

Quod substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias.

Oportet autem inquirere utrum hæc ipsa cognitio, qua substantiæ separatæ et animæ post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cujus veritatis indagationem primo ostendendum est, quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

dans les sciences qui démontrent la cause par l'effet. — Secondement, lorsque l'on voit la cause dans l'effet lui-même, parce que la ressemblance de sa cause se trouve reproduite en lui : par exemple, l'image d'un homme le fait apercevoir dans un miroir. Cette seconde manière diffère de la première, en ce que dans la première il y a deux connaissances, celle de l'effet et celle de la cause, et l'une produit l'autre; car l'effet connu fait connaître sa cause, au lieu que dans la seconde la perception est unique, puisqu'en voyant l'effet on voit en lui sa cause. — Troisièmement, quand la ressemblance de la cause qui existe dans l'effet est la forme par laquelle l'effet connaît sa cause : c'est ce qui arriverait en supposant qu'un meuble fût doué d'intelligence et qu'il connût par sa forme l'art d'où procède telle forme ou sa ressemblance. — On ne peut connaître la nature de la cause par l'effet d'aucune de ces trois manières, à moins que l'effet ne soit égal à la cause et que la vertu de la cause ne paraisse tout entière en lui. Quant aux substances séparées, elles connaissent Dieu par leurs propres substances, comme on connaît la cause par l'effet; cependant ce n'est pas de la première manière, parce que leur connaissance serait discursive, mais suivant la seconde, en tant que l'une voit Dieu dans une autre, et aussi suivant la troisième, en tant que chacune voit Dieu en elle-même. Or, nulle d'entre elles n'est un effet qui égale la vertu de Dieu [liv. II, ch. 26 et 27]. Donc ce mode de connaissance ne peut leur faire voir l'essence divine.

3° La ressemblance intelligible au moyen de laquelle on connaît

---

1° Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter : — Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit, sicut accidit in scientiis, quæ causam demonstrant per effectum. — Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causæ resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo; nam in primo sunt duæ cognitiones, effectus et causæ, quarum una est alterius causa; nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur causa ejus; in modo autem secundo una est visio utriusque; simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. — Tertio modo, ita quod similitudo causæ in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus; sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma velut ejus similitudo processit. — Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causæ adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur. Substantiæ autem separatæ cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum; non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed secundo modo, in quantum una videt Deum in alia, et tertio modo, in quantum quælibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adæquans virtutem Dei, ut ostensum est (l. II, c. 26 et 27). Non est igitur possibile quod, per hunc modum cognitionis, ipsam divinam essentiam videant.

2° Amplius, Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit ejusdem speciei,

une chose sous le rapport de la substance est nécessairement de la même espèce que cette chose, ou plutôt elle est son espèce, comme la forme de la maison qui est dans l'esprit de l'architecte est de la même espèce, ou plutôt est l'espèce même de la forme de la maison réalisée dans la matière; car ce n'est pas par l'espèce de l'homme que l'on peut connaître la nature de l'âne ou du cheval. Or, la nature d'une substance séparée n'appartient ni à la même espèce ni au même genre que la nature divine [liv. I, ch. 25]. Donc nulle substance séparée ne peut connaître la substance divine par sa propre nature.

3° Tout être créé est compris dans un genre ou dans une espèce. Or, l'essence divine est infinie et renferme en elle toute la perfection de l'*être* [l. I, ch. 43 et 28]. Il est donc impossible de voir la substance divine au moyen de ce qui est créé.

4° Toute espèce intelligible par laquelle on connaît la quiddité ou l'essence d'une chose comprend cette chose dans la représentation qu'elle en donne ; c'est pourquoi nous appelons *termes*, *raisons* et *définitions* les discours qui expliquent ce qu'est une chose. Or, aucune des ressemblances créées n'est capable de représenter Dieu complétement, puisque chacune d'elles appartient à un genre déterminé, et qu'il n'en est pas ainsi de Dieu [liv. I, ch. 25]. Donc on ne peut arriver, au moyen d'une ressemblance créée, à connaître la substance divine.

5° La substance de Dieu est son *être* [liv. I, c. 22]. Or, l'*être* des substances séparées est distinct de leur substance [liv. II, c. 52]. Donc l'essence d'une substance séparée n'est pas un milieu dans lequel elle puisse voir Dieu par son essence.

---

vel magis species ejus, sicut forma domus quæ est in mente artificis est ejusdem speciei cum forma domus quæ est in materia, vel potius species ejus; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiæ separatæ non est idem specie cum natura divina; quin imo nec genere, ut ostensum est (l. I, 25). Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

3° Item, Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut ostensum est (l. I, c. 43 et 28). Impossibile est igitur quod per aliquod creatum divina substantia videatur.

4° Præterea, Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei comprehendit in repræsentando rem illam; unde et orationes significantes quod quid est *terminos* et *rationes* et *diffinitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, quum quælibet similitudo creata sit alicujus generis determinati, non autem Deus, ut ostensum est (l. I, c. 25). Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

5° Amplius, Divina substantia est suum esse, ut ostensum est (l. I, c. 22). Ipsum autem esse substantiæ separatæ est aliud quam sua substantia, ut probatum est (l. II, c. 52). Essentia igitur substantiæ

Les substances séparées connaissent cependant par leur substance que Dieu existe, qu'il est la cause universelle, qu'il domine tout, et se tient à une grande distance, non-seulement de tout être réel, mais encore de tout ce qu'une intelligence créée est capable de concevoir. Nous pouvons acquérir nous-mêmes, jusqu'à un certain point, cette connaissance de Dieu; car nous savons, par les effets qu'il a produits, que Dieu existe, qu'il est la cause des êtres distincts de lui, qu'il les domine tous et ne se confond avec aucun; et c'est là le dernier terme et le degré le plus avancé de notre connaissance pendant cette vie. C'est ce qui fait dire à saint Denys que nous nous unissons à Dieu comme à un être inconnu; et cela est vrai, puisque nous savons ce que Dieu n'est pas et nous ignorons complétement ce qu'il est (1). Aussi l'Écriture exprime bien la privation où nous sommes de cette connaissance si sublime, lorsqu'elle dit que *Moïse s'approcha du nuage dans lequel était Dieu* [Exod., XX, 21]. Mais comme une nature moins noble touche à ce qu'il y a d'inférieur dans une nature plus excellente par ce qu'elle a en elle de plus élevé, cette connaissance, dans les substances séparées, doit surpasser la nôtre, et nous en pouvons donner plusieurs raisons.

1° L'existence de la cause est plus évidente selon que l'effet connu se rapproche d'elle davantage et la représente plus fidèlement. Or, les

(1) Ad Dei cognitionem, qui est supra cognitionem, pervenimus per ablationem, seu negationem omnium imperfectionum et limitum; non secus ac qui statuam nativam efformant auferentes a lapide omnia quæ circumposita claram formæ latentis visionem impediunt, ablatione sola genuinam ejus occultam pulchritudinem manifestant. Sic oportet ut ab extremis ad prima ascendentes omnia removeamus, ut revelate cognoscamus illam Dei incognoscibilitatem (S. Dionys. *De mystica theologia*, c. 2). — Saint Thomas, dans le chapitre 14 du premier livre de cet ouvrage, prouve aussi que, pour arriver à connaître Dieu, il faut procéder par voie de *négation*.

separatæ non est sufficiens medium quo Deus per essentiam suam videri possit.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium causa et eminens omnibus et remotus ab omnibus, non solum quæ sunt, sed etiam quæ mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus; per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita. Unde Dionysius dicit (de Myst. Theol., c. 2) quod Deo quasi ignoto conjungimur; quodquidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et, ad hujus sublimissimæ cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur quod *accessit ad caliginem in qua erat Deus* (*Exod.*, XX, 21). Quia vero natura inferior in sui summo nonnisi ad infimum superioris naturæ attingit, oportet quod hæc cognitio ipsa sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis; quod per singula patet.

1° Nam quanto propinquior et expressior alicujus causæ effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa ejus quod sit. Substantiæ autem separatæ, quæ per se-

substances séparées, qui connaissent Dieu par elles-mêmes, sont plus près de Dieu comme effets et lui ressemblent beaucoup plus que les effets qui nous servent de moyens pour connaître Dieu. Donc les substances séparées savent avec plus de certitude et d'évidence que nous que Dieu existe.

2° Puisque l'on parvient à acquérir à quelque degré la propre connaissance d'un être en procédant par voie de négation [ch. 39], plus sont nombreuses et rapprochées d'elle les choses qu'une intelligence sait être étrangères à un autre être, et plus elle est près de le connaître tel qu'il est : par exemple, celui qui sait que l'homme n'est ni inanimé ni insensible est plus près de le connaître tel qu'il est que celui qui sait seulement qu'il n'est pas un être inanimé, bien qu'ils ignorent tous les deux la nature de l'homme. Or, la science des substances séparées, qui sont plus rapprochées de Dieu, est beaucoup plus étendue que la nôtre, et, par conséquent, leur intelligence éloigne de Dieu plus de choses que nous ne le pouvons faire et des choses qui les touchent davantage. Donc elles sont plus près que nous de la connaissance propre de Dieu, et cependant en se connaissant elles-mêmes elles ne voient pas l'essence divine.

3° On connaît d'autant mieux combien un être est élevé, que l'on voit dans une plus grande élévation ceux au-dessus desquels on le sait placé : ainsi, quoique un paysan sache que le roi est le plus grand personnage du royaume, comme il connaît seulement quelques-uns de ses officiers d'un grade inférieur avec qui il est en rapport, il n'apprécie pas aussi bien l'éminence de cette position que celui qui sait que le roi vient avant tous les princes dont il connaît les rangs, sup-

---

ipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus et expressius Dei similitudinem gerentes quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiæ separatæ et clarius quam nos quod Deus est.

2° Rursus, Quum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perveniatur, ut supra [c. 39] dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam cognitionem ipsius accedit; sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiæ autem separatæ plura cognoscunt quam nos, ut quæ sunt Deo magis propinquæ, et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos, licet nec ipsæ, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam essentiam videant.

3° Item, Tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit quanto altioribus scit eum esse prælatum ; sicut, etsi rusticus sciat regem summum esse in regno, quia tamen non cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem novit, quibus scit regem esse præ-

posé qu'ils ne comprennent ni l'un ni l'autre la grandeur de la dignité royale. Or, nous ne connaissons que certains êtres et des plus vils. Donc, quoique nous sachions que Dieu domine tout ce qui existe, nous avons une idée moins complète de son excellence que les substances séparées, dont la connaissance embrasse les êtres les plus nobles, et qui voient que Dieu leur est supérieur à tous.

4° Plus les effets que l'on connaît comme procédant d'une cause sont nombreux et considérables, et plus, évidemment, est exact le jugement que l'on porte sur l'étendue de sa causalité et de sa vertu. D'où il suit clairement que les substances séparées connaissent mieux que nous quelles sont la causalité de Dieu et sa puissance, quoique nous n'ignorions pas qu'il est la cause de tous les êtres.

CHAPITRE L.

Le désir naturel des substances séparées n'est pas satisfait par la connaissance qu'elles ont naturellement de Dieu.

La connaissance de Dieu, telle que nous venons de la définir, est incapable de satisfaire le désir naturel des substances séparées. En effet :

1° Tout ce qui est imparfait dans une espèce tend à arriver à la per-

---

latum, quamvis neuter altitudinem regiæ dignitatis comprehendat. Nos autem non scimus nisi quædam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiæ separatæ, quibus altissimi rerum ordines noti sunt et [quæ] eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

4° Ulterius, Manifestum est quod causalitas alicujus causæ et virtus ejus tanto magis cognoscitur quanto plures et majores ejus effectus innotescunt Ex quo manifestum fit quod substantiæ separatæ causalitatem Dei et ejus virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

CAPUT L.

Quod, in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit earum naturale desiderium.

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiæ separatæ.

1° Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie desiderat consequi perfectionem illius speciei; qui enim habet opinionem de re aliqua, quæ imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Prædicta autem cognitio quam substantiæ separatæ habent de Deo, non cognoscentes ipsius

fection qui convient à cette espèce; et nous en avons la preuve en ce que si quelqu'un a conçu d'une chose une opinion qui n'en est que la notion imparfaite, il sent pour cela même augmenter en lui le désir de la pleine connaissance de cette chose. Or, la connaissance de Dieu que possèdent les substances séparées, et qui ne leur donne pas une notion complète de sa substance, est imparfaite dans son espèce; car. pour ce qui nous concerne, nous ne pensons pas connaître réellement une chose si sa substance nous est cachée; d'où il suit que la science d'une chose consiste principalement dans la connaissance de sa nature. Donc la manière dont les substances séparées connaissent Dieu n'apaise pas leur désir naturel, mais leur fait désirer davantage de voir la substance divine.

2° La connaissance des effets excite le désir de connaître aussi la cause, et les hommes ont commencé à être philosophes lorsqu'ils se sont mis à la recherche des causes. Donc le désir de savoir, que la nature a inspiré à toutes les substances intellectuelles, ne sera satisfait que si, après avoir connu la substance de chacun des effets, elles connaissent aussi la substance de la cause. Donc, dès lors que les substances séparées savent que Dieu est la cause de tous les êtres, dont les substances leur sont connues, le désir naturel qu'elles éprouvent ne pourra être comblé qu'autant qu'elles verront également la substance de Dieu lui-même.

3° La question *pourquoi* est à la question *parce que* comme la question *quel est-il* est à la question *est-il;* car la question *pourquoi* demande que l'on démontre ce qui fait qu'une chose existe : par exemple, ce qui cause une éclipse de la lune; et pareillement on pose la question *quel est-il* pour arriver à prouver si la chose existe, conformément à ce

---

substantiam plene, est imperfecta cognitionis species; non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam ejus non cognoscamus; unde et præcipuum in cognitione alicujus rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

2° Item, Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam; unde et homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causæ cognoscant. Per hoc igitur quod substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

3° Adhuc, Sicut se habet quæstio *propter quid* ad quæstionem *quia*, ita se habet quæstio *quid est* ad quæstionem *an est;* nam quæstio *propter quid* quærit medium ad demonstrandum *quia* est aliquid, puta quia luna eclipsatur; et similiter quæstio *quid est* quærit medium ad demonstrandum *an est*. secundum doctrinam traditam in secundo Posteriorum Analyticorum (c. 1). Videmus autem quod videntes naturaliter quia

qu'enseigne Aristote (1). Or, l'expérience nous apprend que ceux qui savent naturellement qu'une chose existe désirent aussi savoir ce qu'elle est, c'est-à-dire connaître sa substance. Donc il ne suffit pas de connaître Dieu en sachant seulement qu'il existe pour que le désir naturel de la science soit satisfait.

4° Rien de ce qui est fini ne peut apaiser le désir de l'intelligence; ce qui le prouve, c'est qu'après tout objet fini l'intelligence s'efforce de saisir encore quelque chose : ainsi, une ligne finie étant donnée, quelle que soit son étendue, elle en cherche une autre d'une étendue plus grande; et c'est en cela que consiste l'addition infinie [ou indéfinie] dans les nombres et les lignes mathématiques. Or, l'élévation et la puissance active de toute substance créée ont leur terme. Donc l'intelligence d'une substance séparée ne trouve pas le repos dans la connaissance des substances créées, quelle que soit leur excellence; mais elle cède encore au désir naturel de connaître une substance qui, comme celle de Dieu [liv. I, ch. 43], est infiniment élevée au-dessus des autres.

5° Si toutes les natures intellectuelles désirent naturellement la

(1) Quæstionum tot sunt quot rerum quæ sciuntur genera. Quatuor autem generibus continentur omnes quæstiones : an ita sit, cur ita sit, sit necne et quid sit. Quum enim quærimus sitne hoc an illud, non in verbo simplici, sed conjuncto jam aliquo verborum numero, verbi gratia, an sol deficiat an non, tum fit quæstio an ita sit. Quod autem sic res habeat argumento est, quod statim ubi invenimus deficere solem conquiescimus, et si jam ab initio sciremus deficere solem, non quæreremus an ita sit. Postquam autem quod ita sit cognovimus, proximum est ut quam ob rem ita sit investigemus; ut postquam scimus aut solem deficere, aut terræ motum fieri, tum deinde quærimus quam ob causam deficiat et quæ sit terræ motus causa. Atque illæ quidem quæstiones hujusmodi sunt. Aliæ autem sunt in quibus quærendi ratio est diversa; veluti sint necne centauri aut dii. Hic autem quum quæritur sit necne, in verbo simplici quæstionem accipi volo, non autem conjuncte, sitne albus quispiam an non. Postquam autem esse rem nobis compertum est, illud proxime sequitur ut quæratur quid sit : verbi causa, quid Deus sit, aut quid sit homo. Quæstionum igitur et rerum quæ per quæstionem inveniuntur ac percipiuntur genera tot et talia sunt, quot et qualia diximus (Arist. *Analytic. poster.*, II, c. 1).

---

est aliquid scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est.

4° Amplius, Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest; quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere; unde, qualibet linea finita data, aliquam majorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et hæc est ratio infinitæ additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus est finita cujuslibet substantiæ creatæ. Non igitur intellectus substantiæ separatæ quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quæ est altitudinis infinitæ, ut ostensum est de substantia divina (l. I, c. 43).

5° Præterea, Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium

science, elles ont par là même le désir naturel de sortir de l'ignorance ou du défaut de science. Or, les substances séparées connaissent, de la manière que nous avons indiquée [ch. 49], que la substance de Dieu leur est supérieure à elles-mêmes ainsi qu'à tous les êtres qu'elles connaissent, et, par conséquent, elles savent qu'elles ignorent la nature de la substance divine. Donc leur désir naturel tend à acquérir la connaissance de la substance divine.

6° Plus un être est près de sa fin, et plus s'accroît en lui le désir de l'atteindre; aussi voyons-nous que le mouvement naturel des corps acquiert vers sa fin une intensité plus grande. Or, les intelligences des substances séparées sont plus près que la nôtre de connaître Dieu. Donc le désir de cette connaissance est plus fort en elles qu'en nous. Or, si loin que s'étende notre science sur l'existence de Dieu et tout ce qui le concerne, ce n'est pas assez pour combler notre désir, mais nous désirons encore le connaître par son essence. Donc, à beaucoup plus forte raison, ce même désir est naturel aux substances séparées. Donc la manière dont elles connaissent Dieu ne les satisfait pas.

Nous concluons donc de tout cela que la félicité suprême des substances séparées ne consiste pas à connaître Dieu par leurs propres substances, puisque leur désir s'étend jusqu'à la substance divine elle-même. Il est clair également qu'il ne faut pas chercher le bonheur souverain ailleurs que dans une opération de l'intelligence, puisque nul désir ne tend aussi haut que celui de connaître la vérité; car tout désir qui a pour objet, soit la délectation, soit un autre bien que l'homme recherche, peut être contenté par la possession des autres êtres; mais il n'y a de satisfaction possible pour ce désir dont

---

ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiæ autem separatæ, sicut jam dictum est [c. 49], cognoscunt, prædicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur; et per consequens, sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

6° Item, Quanto aliquid est fini propinquius, ex majori desiderio tendit ad finem; unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinæ cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia quæ supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiæ separatæ hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei prædicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiæ separatæ non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, quum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam. In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quærenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, quum nullum desiderium tam in sublime feratur sicut desiderium intelligendæ veritatis; omnia namque desideria

nous parlons que dans le premier des êtres, sur qui tout repose et qui a tout créé.

La Sagesse dit donc avec raison d'elle-même : *J'habite dans les plus grandes hauteurs, et mon trône est dans une colonne de nuée* [*Eccl.*, XXIV, 7]; et encore : *La Sagesse appelle ses suivantes près de la citadelle* (2).

Que ceux-là restent donc confondus qui cherchent dans les choses les plus viles le bonheur de l'homme situé dans une région si élevée.

CHAPITRE LI.

Comment on voit Dieu par son essence.

Puisqu'il répugne qu'un désir naturel reste stérile, comme le désir naturel commun à tous les esprits serait vain s'il était impossible d'arriver à connaître la substance divine, nous sommes forcés d'admettre que les substances intellectuelles séparées, et aussi nos âmes, peuvent voir la substance de Dieu par leur intelligence. Nous avons, en effet, démontré [ch. 49] qu'on ne saurait voir la substance divine par l'intelligence dans aucune espèce créée. Il s'ensuit donc, si l'on

(2) *Sapientia..... misit ancillas suas ut vocarent ad arcem* (*Prov.* IX, 3). — Toutes les intelligences sont appelées à la connaissance de la sagesse, qui est leur véritable nourriture : *Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis* (ibid., 5). Mais la sagesse substantielle, qui est Dieu, se tient dans une sorte de forteresse inexpugnable, que nul ne saurait pénétrer, quelles que soient ses lumières. Elle nous convoque autour des murailles où elle se renferme, afin de ne se manifester qu'autant qu'il convient à chacun des êtres; mais elle ne permet à aucun esprit d'entrer dans le mystère de son essence.

---

nostra, vel delectationis vel cujuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt; desiderium autem prædictum non quiescit, nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit.

Propter quod convenienter Sapientia dicit : *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis* (*Eccli.*, XXIV, 7), et dicitur quod *Sapientia ancillas suas vocat ad arcem* (*Proverb.*, IX, 3).

Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quærunt.

CAPUT LI.

Quomodo Deus per essentiam videatur.

Quum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et animabus nostris. Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis qualis esse debeat apparet. Ostensum

voit réellement l'essence de Dieu, que l'intelligence l'aperçoit dans l'essence divine elle-même, en sorte que cette essence est à la fois l'objet et le moyen de la vision. Mais parce que l'intelligence ne connaît une substance qu'autant qu'elle en vient à l'acte relativement à une espèce dont elle reçoit en quelque manière sa forme, espèce qui est la ressemblance de la chose connue, il paraîtra peut-être impossible qu'une intelligence créée voie la substance de Dieu au moyen de l'essence divine, comme par une espèce intelligible, puisque l'essence divine subsiste par elle-même et que Dieu ne peut devenir la forme d'aucun être [liv. I, ch. 27].

Pour bien comprendre cette vérité, il faut observer qu'une substance qui subsiste par elle-même est ou une forme pure, ou bien un être composé d'une matière et d'une forme. L'être composé d'une matière et d'une forme ne peut devenir la forme d'un autre, parce que la forme est tellement restreinte en lui à une matière déterminée qu'elle ne peut s'appliquer à une autre chose. Quant à l'être qui subsiste comme étant seulement une forme, il peut devenir la forme d'un autre, à la condition, toutefois, que son *être* soit tel qu'il puisse se communiquer à un autre par participation, comme celui de l'âme humaine [liv. II, ch. 68]. Dans le cas où son *être* ne peut se communiquer ainsi, il est incapable de devenir la forme d'aucune chose ; car il est circonscrit en lui-même par son *être*, de même que les choses matérielles le sont par la matière. Nous devons appliquer à l'*être* intelligible ce que nous venons de remarquer dans l'*être* substantiel ou na-

---

enim est supra (c. 49) quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur. Quum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum, quæ sit similitudo rei intellectæ, impossibile potest alicui videri quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam, quasi per quamdam speciem intelligibilem, quum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens et ostensum sit (l. I, c. 27) quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quæ est per seipsam subsistens, est vel forma tantum vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solum tamen sit forma potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut ostendimus (l. II, c. 68) de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est; quum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere

turel. Si le vrai perfectionne l'intelligence, l'être intelligible qui est la vérité même, c'est-à-dire Dieu seul, sera une forme pure dans le genre des intelligibles; car, puisque le vrai est la conséquence de l'*être*, celui-là seulement est sa propre vérité, qui est son *être* propre; ce qui ne convient qu'à Dieu [liv. II, ch. 15]. Les autres êtres intelligibles subsistants ne sont pas dans le genre des intelligibles à l'état de forme pure, mais comme ayant une forme reçue dans un sujet; car chacun d'eux est vrai, mais il n'est pas la vérité, de même qu'il est un être, mais non l'*être* même. L'essence divine peut donc évidemment devenir, pour une intelligence créée, comme l'espèce intelligible par laquelle elle connaît, et l'essence d'aucune autre substance séparée ne possède cette faculté.

Cependant l'essence divine ne peut devenir la forme d'une autre chose, quant à l'*être* naturel; car, s'il en était ainsi, son union avec le sujet constituerait une nature unique; ce qu'on doit rejeter, parce que l'essence divine, parfaite en elle-même, a une nature qui lui est propre; d'ailleurs, l'espèce intelligible en s'unissant à l'intelligence ne constitue aucune nature, mais elle lui donne simplement le degré de perfection nécessaire pour connaître, et il n'y a en cela rien qui répugne à la perfection de l'essence divine.

La Sainte-Écriture nous promet que nous jouirons de cette vision immédiate de Dieu. *Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme,* dit saint Paul, *mais alors nous verrons face à face* [*I Cor.*, XIII, 12]. Il ne peut être question ici du corps, et nous ne devons pas nous représenter la divinité avec un visage corporel, puisque Dieu n'a point de corps [liv. I, ch. 20]. Il ne nous sera pas possible non plus de voir

---

intelligibilium quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo; nam, quum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse; quod est proprium soli Deo, ut ostensum est (l. II, c. 15). Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiæ separatæ.

Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinæ essentiæ non repugnat.

Hæc igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (I *Cor.*, XIII, 12); quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa Divinitate corporalem faciem imaginemur, quum ostensum sit (l. I, c. 20) Deum incorporeum esse, neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, quum visus corporalis, qui in facie nostra residet,

Dieu avec le visage de notre corps, puisque le sens corporel de la vue qui réside dans le visage n'a pas d'autres objets que les corps. Nous verrons donc Dieu face à face, en ce sens que cette vision sera immédiate, comme lorsque nous voyons un homme en face de nous. Or c'est surtout cette vision qui nous assimile à Dieu et nous rend participants de son bonheur; car Dieu lui-même connaît sa substance par sa propre essence, et en cela consiste la félicité. Aussi nous lisons encore dans les livres saints : *Lorsqu'il nous apparaîtra nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est* [I Joan., III, 2]; et Jésus-Christ nous dit : *Je prépare votre règne comme mon Père a préparé le mien, afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon royaume* [Luc, XXII, 29 et 30]; ce qu'on ne peut entendre de la nourriture et du breuvage qui conviennent au corps, mais de ceux que l'on prend à la table de la Sagesse et dont elle nous parle en ces termes : *Mangez de mon pain et buvez le vin que j'ai mélangé pour vous* [*Prov.* IX, 5]. Ceux-là donc mangent et boivent à la table de Dieu, qui jouissent du même bonheur dont il est heureux, en le voyant comme il se voit lui-même.

CHAPITRE LII.

Aucune substance créée ne peut parvenir par sa vertu naturelle à voir Dieu dans son essence.

Il est impossible qu'une substance créée s'élève par sa propre vertu à la vision divine telle que nous la concevons. En effet :

1° Une nature inférieure ne peut obtenir que par l'action d'une na-

---

nonnisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie Deum videbimus quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus; nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et hæc est felicitas; unde dicitur : *Quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (I *Joan.*, III, 2); et Dominus dicit : *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo* (*Luc.*, XXII, 29 et 30). Quod quidem de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo a Sapientia dicitur : *Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis* (*Prov.*, IX, 5). Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

ture supérieure ce qui est propre à cette dernière : ainsi, l'eau ne saurait s'échauffer sans l'action du feu. Or, voir Dieu par sa propre essence est l'attribut exclusif de la nature divine, et le propre de chaque agent est d'agir conformément à sa forme spéciale. Donc nulle substance intellectuelle ne peut voir Dieu par l'essence divine, si Dieu lui-même ne produit cette vision.

2° La forme d'un être ne devient la forme propre d'un autre que par l'action du premier; car l'agent produit son semblable en tant qu'il communique sa forme. Or, il est impossible de voir la substance de Dieu, si l'essence divine elle-même ne devient pas la forme au moyen de laquelle l'intelligence connaît [ch. 51]. Donc une substance créée ne saurait parvenir à cette vision autrement que par une action divine.

3° Si deux choses, dont l'une est formelle et l'autre matérielle, doivent s'unir ensemble, cette union s'effectuera nécessairement par l'action du principe formel, et non par l'action du principe matériel; car la forme est un principe actif et la matière est un principe passif. Or, il est indispensable, pour qu'une intelligence créée voie la substance de Dieu, que l'essence divine elle-même s'unisse à l'intelligence comme une forme intelligible [ch. 51]. Donc nulle intelligence créée ne peut s'élever à cette vision sans une action divine.

4° L'être qui existe par lui-même est la cause de celui qui existe par un autre. Or, l'intelligence de Dieu voit par elle-même l'essence

---

CAPUT LII.

Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Non est autem possibile quod ad istum visionis divinæ modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

1° Quod enim est superioris naturæ proprium non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cujus est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam est proprium naturæ divinæ; operari autem secundum propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

2° Amplius, Forma alicujus propria non fit altèrius, nisi eo agente; agens enim facit sibi simile, in quantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus quo intelligit, ut probatum est (c. 51). Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

3° Adhuc, Si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem quæ est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale; forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (c. 51). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato, nisi per actionem divinam.

divine, puisque l'intelligence divine est l'essence même de Dieu dans laquelle on aperçoit sa substance [liv. I, ch. 45]. D'un autre côté, l'intelligence créée voit la substance de Dieu dans son essence, comme dans un milieu qui est distinct d'elle-même. Donc une intelligence créée est incapable de cette vision indépendamment de l'action de Dieu.

5° Aucune nature ne devient susceptible d'une chose qui excède sa capacité qu'en vertu d'une action étrangère : l'eau, par exemple, ne s'élève pas en haut si elle n'est pas soumise à une force motrice extrinsèque. Or, la vision de la substance de Dieu excède la capacité de toute nature créée ; car le propre d'une nature intellectuelle créée, c'est que sa connaissance soit proportionnée au mode de sa substance ; et la nature divine ne saurait être ainsi connue [ch. 49]. Donc nulle intelligence créée ne peut arriver à voir la substance divine, si ce n'est par l'action de Dieu qui surpasse en excellence toute créature.

C'est pourquoi l'Apôtre nous enseigne que *la vie éternelle est une grâce de Dieu* [*Rom.*, VI, 23]. Nous avons prouvé, en effet, que le bonheur de l'homme consiste dans la vision divine [ch. 37], que nous appelons la vie éternelle. C'est la grâce de Dieu qui nous y conduit et nous y fait parvenir, parce qu'une telle vision dépasse les facultés [naturelles] de toutes les créatures, et il est impossible d'y arriver si Dieu ne nous en fait le don. Or, nous considérons comme une grâce tout ce que Dieu accorde ainsi à ses créatures, selon ce qu'il nous dit dans l'Évangile : *Je me manifesterai moi-même à lui* [Joan., XIV, 21].

4° Item, Quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam essentiam videt ; nam intellectus divinus est ipsa essentia divina, qua Dei substantia videtur, ut probatum est (l. I, c. 45). Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud a se. Hæc igitur visio non potest advenire intellectui creato, nisi per actionem Dei.

5° Præterea, Quidquid excedit limites alicujus naturæ non potest sibi advenire nisi per actionem alterius, sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturæ creatæ ; nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est ut intelligat secundum modum suæ substantiæ ; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est (c. 49). Impossibile est igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinæ substantiæ, nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod dicitur : *Gratia Dei vita æterna* (*Rom.*, VI, 23). In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem (c. 37), quæ vita æterna dicitur ; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere ; quæ autem sic adveniunt creaturæ Dei gratiæ deputantur. Et dicitur : *Ego manifestabo ei meipsum* (Joan., XIV, 21).

CHAPITRE LIII.

Toute intelligence créée a besoin, pour voir Dieu dans son essence, de l'influence de la lumière divine.

Ce n'est qu'en vertu d'une certaine influence de la bonté divine qu'une intelligence créée peut s'élever à cette vision si noble. En effet :

1° Une chose qui est la forme propre d'un être ne peut devenir la forme d'un autre être, à moins que ce dernier ne participe, sous quelque rapport, à la ressemblance de l'être auquel la forme appartient en propre : la lumière ne devient jamais l'acte d'un corps sans que ce corps participe, dans un certain degré, à la diaphanéité. Or, l'essence divine est la propre forme intelligible proportionnée à l'intelligence de Dieu ; car en lui ces trois choses, le sujet, le moyen et l'objet de la connaissance, sont une seule et même chose [liv. I, ch. 44-48]. Donc l'essence même de Dieu ne peut devenir la forme intelligible d'une intelligence créée qu'autant que cette intelligence reçoit en quelque manière la ressemblance divine. Donc cette participation à la ressemblance divine est nécessairement requise pour voir la substance de Dieu.

2° Aucun être n'est susceptible d'une forme plus noble, s'il n'en devient capable en vertu d'une certaine disposition; car l'acte propre se réalise dans la propre puissance correspondante. Or, l'essence divine est une forme trop élevée pour toute intelligence créée. Donc,

---

CAPUT LIII.

Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam videat.

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinæ bonitatis influentiam elevetur.

1° Impossibile enim est quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cujus est forma propria, sicut lux non fit actus alicujus corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini et ei proportionata ; nam hæc tria in Deo sunt unum, intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur [liv. I, c. 44-48]. Impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet. Hæc igitur divinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

2° Adhuc, Nihil est susceptivum formæ sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur; proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia

pour que l'essence divine devienne l'espèce intelligible d'une intelligence créée, et c'est là une condition indispensable à la vision de la substance divine, il faut nécessairement qu'une disposition supérieure élève à ce point cette intelligence créée.

3° Lorsque deux choses sont tout d'abord séparées et ensuite unies, leur union est le résultat d'un changement survenu dans toutes les deux ou seulement dans l'une d'elles. — Dans le cas où une intelligence créée commencerait à voir pour la première fois la substance de Dieu, d'après les principes que nous venons de poser, il faut que l'essence divine commence à s'unir à elle en qualité d'espèce intelligible. Or, l'essence divine est absolument immuable [liv. I, c. 13]. Donc cette union commence par un changement produit dans l'intelligence créée; et ce changement ne peut consister que dans une disposition nouvelle survenue dans cette intelligence. — La conclusion reste la même, si nous supposons qu'une intelligence créée jouit de cette vision dès le premier instant de sa création; car si toute nature créée est incapable d'arriver par elle-même à cet état [ch. 52], nous concevons très bien qu'une intelligence créée se trouve constituée dans l'espèce à laquelle appartient sa nature, sans voir la substance de Dieu. C'est pourquoi, soit qu'elle voie Dieu dès le premier moment de son existence, soit qu'elle commence plus tard à le voir, dans les deux hypothèses il s'ajoute quelque chose à sa nature.

4° Un agent ne peut réaliser une opération plus élevée, si sa vertu active ne prend pas de l'accroissement. Or, une vertu active s'accroît de deux manières. D'abord si la vertu elle-même devient simplement plus intense; ainsi la vertu active du sujet de la chaleur augmente

---

divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

3° Amplius, Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum. — Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum præmissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est (l. I, c. 13). Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati; quæquidem mutatio aliter esse non potest, nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. — Idem autem sequitur, si detur quod, a principio suæ creationis, tali visione aliquis intellectus creatus potiatur. Nam, si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, ut probatum est (c. 52), potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absque hoc quod Dei substantiam videat; unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturæ aliquid superaddi.

4° Item, Nihil potest ad altiorem operationem elevari, nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari : Uno modo, per



avec l'intensité du calorique, en sorte que ce sujet devient capable d'une action plus énergique dans la même espèce. Cet accroissement résulte, en second lieu, de l'adjonction d'une forme nouvelle : la vertu d'un corps diaphane augmente jusqu'à ce qu'il puisse éclairer, parce que la forme de la lumière qu'il reçoit en lui, après en avoir été privé, le rend actuellement lumineux ; et la vertu active ne peut produire une opération d'une autre espèce sans s'accroître de cette seconde manière. Or, nous avons vu [ch. 52] que la vertu naturelle d'une intelligence créée ne lui suffit pas pour voir la substance divine. Donc la vision divine exige l'accroissement de cette vertu. Or, il ne suffit pas, pour ce résultat, que l'intensité naturelle de la vertu augmente, parce que la vision divine n'est pas du même ordre que la vision naturelle à une intelligence créée, et l'on en peut juger par la distance qui sépare les objets. Donc la vertu intellectuelle doit s'accroître, en ce sens qu'elle entrera dans une disposition nouvelle.

Parce que nous arrivons à connaître les choses intelligibles par les objets sensibles, nous transportons à la connaissance intelligible les termes qui désignent la connaissance sensible, principalement en ce qui concerne la vue, qui est de tous les sens le plus noble et le plus spirituel, et, par là même, ressemble davantage à l'intelligence. C'est pour cette raison que nous donnons le nom de vision à la connaissance intellectuelle, et comme la lumière est le principe nécessaire qui perfectionne la vision corporelle, nous appelons également lumière tout ce qui est requis pour la perfection de la vision intellectuelle. Aristote fait de même, lorsqu'il assimile l'intellect actif à la lumière¹, parce que, sous quelque rapport, cet intellect rend actuels

---

simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie ; alio modo, per novæ formæ appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo ; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex prædictis (c. 52) patet. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati ; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivæ per alicujus novæ dispositionis adeptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus, et præcipue quæ pertinent ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior, et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio ; et, quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt ; unde et Aristoteles (*De anima*, III, c. 5) intellectum

les êtres intelligibles, comme la lumière rend les objets actuellement visibles (1). Donc on s'exprime avec exactitude en désignant sous le nom de lumière de la gloire cette disposition en vertu de laquelle une intelligence créée s'élève jusqu'à la vision intellectuelle de la substance divine, non parce qu'elle donne l'acte à l'objet intelligible, comme le fait la lumière de l'intellect actif, mais parce qu'elle donne la connaissance actuelle à l'intellect passif.

C'est de cette lumière qu'il est dit: *Dans votre lumière nous verrons la lumière* [*Ps.* XXXV, 10]; ce qui s'entend de la substance divine. — *Il ne faut à la cité* des bienheureux *ni le soleil, ni la lune; car la lumière de Dieu l'éclaire* [*Apoc.*, XXI, 23]. — *Vous n'aurez plus le soleil pour luire pendant le jour, et la lune ne vous éclairera plus de ses rayons; mais le Seigneur sera votre lumière pendant l'éternité et votre Dieu sera votre gloire* [Isaïe, LX, 19]. Parce que pour Dieu être et connaître sont une même chose et qu'il est cause de la connaissance de toute intelligence, l'Écriture appelle Dieu une lumière : *Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde* [Joan., I, 9]. — *Dieu est lumière* [I Joan., I, 5]. — *Il est environné de lumière comme d'un vêtement* [*Ps.* CIII, 2]. C'est encore pour la même raison qu'elle nous représente Dieu, aussi bien que les anges, sous la figure du feu, à cause de la clarté qu'il répand.

(1) Voyez la note 2 du ch. 80, p. 192.

---

agentem luci assimilat., ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinæ substantiæ visionem extollitur congrue lux gloriæ dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo dicitur : *In lumine tuo videbimus lumen* (*Psal.* XXXV, 10), scilicet divinæ substantiæ; et dicitur : *Civitas*, scilicet beatorum, *non eget sole neque luna; nam claritas Dei illuminavit illam* (*Apoc.*, XXI, 23); et dicitur : *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunæ illuminabit te ; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam* (Isai., LX, 19). Inde est etiam, quia Deo est idem esse quod intelligere et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse lux : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan., I, 9) : et : *Deus lux est* (I Joan., I, 5); et : *Amictus lumine sicut vestimento* (*Psal.* CIII, 2); et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli, in sacra Scriptura, in figuris ignis describuntur, propter ignis claritatem.

CHAPITRE LIV.

Objections contre la démonstration précédente. Réponse.

On pourra nous adresser les objections suivantes :

1° Quelque lumière que l'on suppose, jamais elle ne mettra le sens corporel de la vue en état de voir les choses qui dépassent sa faculté naturelle, car l'œil ne peut voir que les objets colorés. Or, la substance divine excède beaucoup plus la capacité de toute intelligence créée que l'intelligence n'excède la capacité de ce sens. Donc une intelligence créée ne peut arriver par aucune lumière nouvelle au point de voir la substance divine.

2° La lumière que reçoit en elle l'intelligence créée est elle-même créée. Donc elle est à une distance infinie de Dieu. Donc cette lumière ne saurait élever une intelligence créée jusqu'à la vision de l'essence divine.

3° Si cette lumière créée avait la vertu de produire un tel effet parce qu'elle est la ressemblance de la substance divine, comme toute substance intellectuelle, par cela seul qu'elle est intellectuelle, porte cette ressemblance, toute substance intellectuelle sera capable, en raison même de sa nature, de s'élever à la vision divine.

4° Si cette lumière est créée, puisque rien ne s'oppose à ce qu'une chose créée soit naturelle à une créature, on peut admettre l'existence d'une intelligence créée qui voit la substance divine en vertu d'une lumière naturelle, et le contraire a été démontré [ch. 52].

CAPUT LIV.

Rationes contra prædictam determinationem, et earum solutiones.

Objiciet autem aliquis contra prædicta.

1° Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quæ naturalem facultatem visus corporalis excedunt; non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente, intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

2° Præterea, Lumen illud quod in intellectu creato recipitur creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non sic igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinæ essentiæ visionem elevari potest.

3° Item, Si hoc quidem potest facere lumen prædictum, propter hoc quod est divinæ substantiæ similitudo, quum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat, ipsa natura cujuslibet intellectualis substantiæ ad visionem divinam sufficiet.

4° Adhuc, Si lumen illud creatum est, nihil autem prohibet [id] quod est creatum alicui rei creatæ connaturale esse, poterit

5° L'infini, en tant que tel, est inconnu. Or, Dieu est infini [liv. I, ch. 43]. Donc il est impossible de voir la substance divine au moyen de cette lumière.

6° Il y a nécessairement une proportion entre le sujet qui connaît et l'objet connu. Or, nous ne voyons aucune proportion entre une intelligence créée perfectionnée par la lumière dont nous parlons et la substance divine, puisque la distance qui les sépare est encore infinie. Donc nulle intelligence créée ne peut être élevée par aucune lumière à la vision de la substance divine.

Plusieurs, impressionnés par ces raisons, ont cru que jamais une intelligence créée ne verra la substance divine. Cette opinion détruit le véritable bonheur de la créature raisonnable, qui consiste uniquement dans la vision de la substance divine [ch. 37]; elle est de plus en opposition avec les témoignages de la Sainte-Écriture rapportés plus haut [ch. 51]; c'est pourquoi nous la rejetons comme fausse et hérétique.

Il n'est pas difficile de résoudre les difficultés qu'on nous oppose.

Nous répondons à la première.

1° La substance divine ne dépasse pas la faculté d'une intelligence créée, en ce sens qu'elle lui est complétement étrangère, comme le son pour la vue, ou bien une substance immatérielle pour les sens; car la substance divine est le premier objet intelligible et le principe de toute connaissance intellectuelle; mais elle dépasse la faculté de l'intelligence créée parce qu'elle excède sa vertu, de même que les choses qui sont supérieures aux êtres sensibles dépassent la faculté des sens, et c'est ce qui fait dire au Philosophe que notre intelligence

---

aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit; cujus contrarium ostensum est (c. 52).

5° Amplius, Infinitum, in quantum hujusmodi, incognitum est. Ostensum autem est (l. I, c. 43) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen prædictum videri.

6° Adhuc, Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, lumine prædicto perfecti, ad substantiam divinam, quum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex hujusmodi autem rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur.

Quæquidem positio et veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione divinæ substantiæ, ut ostensum est (c. 37), et auctoritati sacræ Scripturæ contradicit, ut ex superioribus (c. 51) patet; unde tanquam falsa et hæretica abjicienda est.

Rationes autem prædictas non difficile est solvere.

1° Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facul-

est pour les choses les plus évidentes [en elles-mêmes] dans la même disposition que l'œil du hibou relativement à la lumière du soleil (1). Donc l'intelligence créée a besoin d'être fortifiée par une lumière divine pour devenir capable de voir la substance de Dieu.

2° Une lumière de cette nature élève l'intelligence créée à la vision de Dieu, non en supprimant la distance qui la sépare de la substance divine, mais à cause de la vertu que reçoit de Dieu cette intelligence pour produire cet effet, bien que, comme il est dit dans le second argument, elle reste infiniment éloignée de Dieu par son être; car ce n'est pas sous le rapport de l'*être*, mais simplement par l'acte de connaître, que cette lumière unit à Dieu l'intelligence créée.

3° Il appartient en propre à Dieu d'avoir de sa substance une connaissance parfaite, et, par conséquent, cette lumière est la ressemblance de Dieu en ce qu'elle rend capable de voir la substance divine. Or, aucune substance intellectuelle ne peut être la ressemblance de Dieu de la même manière. En effet, puisque nulle substance créée n'est aussi parfaitement simple que la substance divine, il est impossible d'en trouver une seule qui renferme dans un principe unique toute sa perfection; car cela constitue une propriété exclusive de Dieu [liv. I, ch. 28], qui est un être intelligent et heureux par le même principe [qui est sa substance]. Donc la lumière qui rend heureuse une substance intellectuelle créée, en l'élevant à la vision divine, diffère de toute lumière qui la complète dans l'espèce où la place sa nature et en vertu de laquelle elle connaît dans

(1) Voyez la note 2 du ch. 25, p. 406.

tatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum; unde et Philosophus (Metaphys., II, c. 1) dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuæ ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit; per quod prima ratio solvitur.

2° Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat; non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

3° Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen prædictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest; quum enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit æqualis divinæ, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem; hoc enim est proprium Dei, ut ostensum est (l. I, c. 28), qui secundum idem est ens intelligens et beatus. Igitur oportet aliud esse, in substantia intellectuali creata, lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suæ naturæ com-

le degré convenable sa propre substance; et nous résolvons ainsi la troisième objection.

4° Nous répondons à la quatrième, que la vision de la substance divine excède toute vertu naturelle [ch. 52]; d'où nous concluons que la lumière qui donne à une intelligence créée la perfection requise pour jouir de cette vision est nécessairement surnaturelle.

5° On a tort d'avancer, dans la cinquième objection, que, *Dieu* étant infini, il est impossible de voir sa substance. Il n'est pas infini par privation, comme une quantité; car rationnellement on ignore un infini de cette espèce, parce que c'est en quelque sorte une matière sans la forme qui est le principe de la connaissance, puisque la forme est la fin et le terme de la chose; mais Dieu est infini dans le sens négatif, en sa qualité de forme subsistante par elle-même et non limitée par une matière qui en est le sujet; et c'est surtout cet infini qui est intelligible par lui-même [ou essentiellement].

6° Pour répondre à la dernière difficulté, nous disons que nous ne concevons pas la proportion qui donne à une intelligence créée la puissance de connaître Dieu comme une sorte de mesure proportionnelle qui s'applique à tous les deux, mais nous exprimons par ce terme toute aptitude d'une chose relativement à une autre, par exemple, de la matière pour la forme ou de la cause pour l'effet. En nous arrêtant à ce sens, rien n'empêche qu'il n'y ait entre la créature et Dieu une proportion qui consiste dans l'aptitude du sujet intelligent par rapport à l'objet connu, de même que cette aptitude existe pour l'effet et sa cause.

---

pletur et proportionaliter suam substantiam intelligit; ex quo patet solutio tertiæ rationis.

4° Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinæ substantiæ omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (c. 52); unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinæ substantiæ visionem oportet esse supernaturale.

5° Neque autem divinæ substantiæ visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas; hujusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum, quia est quasi materia carens forma, quæ est principium cognitionis (finis enim et terminus est forma); sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem; unde quod sic est infinitum maxime cognoscibile est secundum se.

5° Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione exsistente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiæ ad formam vel causæ ad effectum; sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturæ ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio sextæ objectionis.

CHAPITRE LV.

L'intelligence créée ne comprend pas l'essence divine.

1° Si l'efficacité du principe actif détermine l'intensité de l'action, ainsi que nous le prouve le calorique, qui donne plus de chaleur en s'accumulant davantage, le degré de la connaissance doit être en proportion de l'efficacité de son principe. Or, la lumière [surnaturelle] est sous quelque rapport le principe de la connaissance de Dieu, puisque c'est elle qui élève l'intelligence créée jusqu'à la vision de la substance divine. Donc le degré de la vision divine se mesure sur la vertu de cette lumière. Or, la vertu de la lumière surnaturelle est bien inférieure à la clarté qui est dans l'intelligence de Dieu; car la clarté de l'intelligence divine est infinie, et cette lumière, ayant pour sujet une substance finie, est elle-même finie. Donc on ne parviendra jamais, au moyen de cette lumière, à voir la substance de Dieu aussi parfaitement que la voit l'intelligence divine. Or, l'intelligence divine voit cette substance aussi parfaitement qu'elle est visible; car la vérité de la substance de Dieu et la clarté de l'intelligence divine sont égales, et même elles ne font qu'une seule chose. Donc aucune intelligence créée ne peut voir avec cette lumière la substance de Dieu aussi parfaitement qu'elle est susceptible d'être vue. Or, tout ce qu'un être intelligent comprend, il le connaît aussi parfaitement que cet objet est susceptible d'être connu. Celui,

---

CAPUT LV.

Quod intellectus creatus non comprehendit divinam essentiam.

1° Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii (magis enim calefacit cujus calor virtuosior est), oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem prædictum est quoddam divinæ cognitionis principium, quum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinæ visionis commensuretur virtuti prædicti luminis. Lumen autem prædictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, quum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quod, per hujusmodi lumen, ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est; veritas enim divinæ substantiæ et claritas intellectus divini sunt æqualia; imo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen prædictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est; qui enim novit quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione,

par exemple, qui admet cette proposition : le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, comme une opinion probable, parce qu'elle a pour elle l'autorité des savants, ne la comprend pas encore ; mais celui-là seul la comprend qui la connaît comme objet de la science, au moyen de la cause. Donc nulle intelligence créée ne comprend la substance divine.

2° Une vertu finie est incapable d'étendre son opération à un objet infini tout entier. Or, la substance divine est un objet infini comparativement à toute intelligence créée, puisque toute intelligence créée se trouve limitée par une espèce déterminée. Il est donc impossible que la vision d'une intelligence créée s'étende à la substance divine tout entière, en sorte qu'elle la voie aussi parfaitement qu'elle est susceptible d'être vue. Donc nulle intelligence créée ne pourra la comprendre.

3° L'action de l'agent est d'autant plus parfaite qu'il participe plus parfaitement à la forme qui est le principe de l'opération. Or, la forme intelligible, au moyen de laquelle on voit la substance divine, n'est autre que l'essence même de Dieu ; et quoique cette essence devienne la forme de l'intelligence créée, cette intelligence ne l'appréhende pas autant que cela pourrait se faire. Donc elle ne la voit pas aussi parfaitement qu'elle est visible. Donc une intelligence créée ne peut comprendre la substance divine.

4° L'objet compris ne dépasse pas les limites du sujet qui le comprend. Si donc une intelligence créée comprenait la substance divine, la substance divine ne dépasserait pas les limites de cette intelligence ; ce qui répugne. Donc toute intelligence créée est dans l'impossibilité de comprendre la substance divine.

---

quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

2° Adhuc, Virtus finita non potest adæquare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est, per comparationem ad omnem intellectum creatum, quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur quod visio alicujus intellectus creati adæquet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

3° Amplius, Omne agens in tantum perfecte agit in quantum perfecte participat formam, quæ est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur est ipsa divina essentia ; quæ etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est ; non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

4° Item, Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet

En affirmant que l'intelligence créée voit la substance divine sans cependant la comprendre, nous n'entendons pas qu'elle voit une partie de cette substance et que l'autre lui reste cachée, puisque la substance de Dieu est absolument simple, mais cela signifie que l'intelligence créée ne la voit pas aussi parfaitement qu'elle peut être vue. Nous disons dans le même sens que celui qui émet une opinion connaît une conclusion démonstrative et ne la comprend pas, parce qu'il n'en a pas une connaissance parfaite, c'est-à-dire la science véritable, quoiqu'il n'en ignore aucune partie.

CHAPITRE LVI.

La vision de Dieu ne donne à aucune intelligence créée la perception de tou ce qui peut être vu dans l'essence divine.

Il est clair, par toutes ces raisons, que l'intelligence créée, tout en s'élevant à la vision de la substance divine, ne connaît cependant pas tout ce qui peut être connu par cette substance: En effet :

1° Tel principe étant connu, on ne connaît nécessairement par lui tous les effets qu'il produit que si l'intelligence le comprend réellement; car on connaît dans toute son étendue la vérité inhérente à un principe, parce qu'on a la connaissance de tous les effets qui découlent de lui comme de leur cause. Or, par l'essence divine on connaît les

---

limites intellectus creati; quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid ejus videatur et aliquid non videatur, quum divina substantia sit simplex omnino, sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est; per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat.

CAPUT LVI.

Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quæ per divinam essentiam videri possunt.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per divinam substantiam cognosci possunt.

1° Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu; sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quoniam omnes ejus effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. Per

autres êtres, de même que l'effet par sa cause. Donc, puisque l'intelligence créée ne peut connaître la substance divine de manière à la comprendre, il ne s'ensuit pas nécessairement, de ce qu'il la voit, qu'il aperçoit aussi tout ce qui peut être connu par elle.

2° A mesure que l'intelligence s'élève, sa connaissance s'étend, soit quant au nombre des êtres, soit quant à leurs natures. Or, l'intelligence divine l'emporte sur toute intelligence créée. Donc elle connaît beaucoup plus de choses que n'importe quelle intelligence créée. Or, l'intelligence divine connaît seulement parce qu'elle voit son essence [liv. I, ch. 46]. Donc les choses susceptibles d'être connues par l'essence divine dépassent en nombre celles que peut connaître, par cette même essence, une intelligence créée, quelle qu'elle soit.

3° On apprécie l'étendue d'une vertu d'après les choses sur lesquelles elle peut s'exercer. Donc connaître tous les objets auxquels s'étend une vertu, c'est connaître la vertu elle-même. Or, la vertu [ou puissance] de Dieu étant infinie, une intelligence créée ne peut pas plus la comprendre que son essence [ch. 55]. Donc cette intelligence est également incapable de connaître tous les objets sur lesquels peut s'exercer la vertu divine. Or, c'est par l'essence divine que peuvent être connus tous ces objets qui dépendent de la vertu de Dieu ; car Dieu connaît tout et seulement par son essence [liv. I, ch. 46]. Donc l'intelligence créée qui voit la substance de Dieu n'appréhende pas pour cela tout ce qui pourrait être vu dans la substance divine.

4° Aucune faculté de connaître ne connaît un être que sous le rapport qui constitue son objet propre : le sens de la vue, par exemple,

---

divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Quum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necessarium quod, videndo ipsam, omnia videat quæ per ipsam cognosci possunt.

2° Item, Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem vel secundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam intellectus aliquis creatus. Non autem cognoscit aliquid, nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut ostensum est (l. I, c. 46). Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

3° Adhuc, Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quæ potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, quum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam ejus, ut probatum est (c. 55). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ divina virtus potest. Omnia autem in quæ divina virtus potest sunt per essentiam divinam cognoscibilia; omnia enim cognoscit Deus, et nonnisi per essentiam suam (l. I, c. 46). Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt.

4° Amplius, Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam, nisi secundum rationem proprii objecti; non enim visu cogno-

ne saisit que la couleur dans la chose. Or, selon Aristote, la quiddité ou la substance est l'objet propre de l'intelligence (1). Donc l'intelligence ne connaît rien comme appartenant à une chose, que parce qu'elle connaît la substance même de la chose; et c'est pour cette raison que nous prenons pour principe de démonstration la *quiddité* toutes les fois que nous voulons découvrir les propres accidents d'un être, ainsi qu'Aristote l'observe (2). Si l'intelligence arrive à la connaissance d'une chose au moyen des accidents, selon la doctrine du Philosophe, qui enseigne que les accidents contribuent pour beaucoup à faire découvrir la *quiddité* (3), cet effet est accidentel, et provient de ce que la connaissance qui est dans l'intelligence tire son origine de l'un des sens. On arrive ainsi, par la connaissance des accidents sensibles, à connaître la substance, et, par conséquent, cela ne peut avoir lieu dans les sciences mathématiques, mais seulement dans

(1) Quum aliud sit magnitudo, aliud magnitudinis esse; et aliud aqua, aliud aquæ esse, et in aliis itidem multis (non enim universis hic modus accommodatur, sed sunt in quibus hæc ipsa sunt eadem, non diversa), aut alia sane, aut parte quidem eadem, sed aliter sese habente carnem et esse carnis (mens) discernit; caro namque non est sine materia, sed perinde atque simum, hoc est in hoc. Sensitiva igitur parte calidum discernit et frigidum, quorum quædam est ratio caro; alia vero esse carnis discernit aut separabili, aut sese habente ad seipsam, perinde atque sese habet quum extensa fuerit linea flexa. Rursus in hisce quæ in abstractione consistunt eadem esse videntur; rectum enim se habet ut simum; est enim ipsum cum continuo semper. Quod si quidditas sit diversa, aliud est profecto esse recti, aliud ipsum rectum, ut ibi; fit enim dualitas. Quare fit ut hæc etiam alia, vel alio modo sese habente parte discernat (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(2) Nunquam earum rerum quæ aut per se insunt, aut alteri accidunt, perfectam scientiam quisque assecutus est per solam definitionem..... Siquidem omnis definitio eo pertinet ut quid res sit atque essentiam declaret; demonstrationes autem omnes non quid res sit concludunt, sed ante demonstrationem id positum ac perceptum esse debet (Arist. *Poster. Analytic.*, II, c. 3).

(3) Non solum ipsius *quid est* cognitio conferre videtur ad perspicendas eorum causas quæ substantiis accidunt, ut in mathematicis confert quid est rectum et quid curvum, vel quid linea, quid superficies, ad cognoscendum quot rectis anguli trianguli sint æquales; nam ipsum *quid est* omnis est principium demonstrationis, sed e converso etiam accidentia magnam afferunt opem ad illud percipiendum. Nam quum per imaginationem de accidentibus, aut omnibus, aut pluribus, reddere possumus, tum aliquid etiam de substantia dicere poterimus optime. Quare patet eas omnes definitiones disserendi modo vaneque dictas et assignatas esse, quibus non fit ut accidentia percipiantur, aut de ipsis conjectura facilis habeatur (Arist. *De anima*, I, c. 1).

---

scimus aliquid, nisi in quantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est quod quid est, id est substantia rei, ut dicitur in tertio de Anima (c. 4). Igitur quidquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscet per cognitionem substantiæ illius rei; unde, in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in secundo libro Posteriorum Analyticorum (c. 3). Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo de Anima (c. 1) quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu; et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad

l'ordre naturel. Donc tout ce que renferme une chose et que l'intelligence ne peut connaître par sa substance reste nécessairement ignoré de cette dernière. Or, la connaissance que l'on a de la substance d'un être doué de volonté ne suffit pas pour découvrir ce qu'il veut; car la volonté ne se porte pas vers son objet d'une manière purement naturelle, et c'est pour cela que nous considérons comme deux principes actifs distincts la volonté et la nature. Donc aucune intelligence ne peut découvrir ce que veut cet être doué de volonté, si ce n'est par certains effets, comme, par exemple, si nous voyons quelqu'un agir volontairement, nous savons ce qu'il veut; ou par la cause, et Dieu connaît ainsi nos volitions, de même que les autres effets qu'il produit, parce qu'il est la cause qui nous fait vouloir; ou bien encore parce qu'une personne déclare à une autre ce qu'elle veut, en lui exprimant par la parole le désir qu'elle éprouve. Donc, puisque beaucoup de choses dépendent de la simple volonté de Dieu, ainsi que nous l'avons déjà prouvé [liv. II, ch. 27] et que nous le démontrerons plus clairement encore, l'intelligence créée qui voit la substance de Dieu ne connaît pas pour cela tout ce que Dieu voit par son essence.

On nous objectera peut-être que la substance de Dieu est supérieure à tout ce qu'il peut faire, connaître ou vouloir en dehors de lui, et que, par conséquent, si une intelligence créée est capable de voir la substance de Dieu, elle sera capable, à plus forte raison, de connaître tout ce que Dieu connaît, veut ou fait par lui-même.

Si l'on examine attentivement cette question, on verra qu'il y

---

substantiæ intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quidquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ ejus, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius; nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, quum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut quum aliquis suum affectum loquendo exprimit. Quum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus (l. II, c. 27) patet et adhuc erit amplius manifestum, intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ Deus per suam essentiam videt.

Potest autem aliquis contra prædicta objicere quod Dei substantia est aliquid majus quam omnia quæ ipse facere vel intelligere vel velle potest præter seipsum; unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quæ Deus per seipsum vel intelligit vel vult vel facere potest.

Sed, si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa; quædam enim in seipsis



a de la différence entre connaître une chose en elle-même et la connaître dans sa cause; car il en est quelques-unes qui sont susceptibles d'être connues facilement en elles-mêmes, et que cependant on connaît difficilement dans leurs causes. Il est donc vrai que la connaissance de la substance divine l'emporte sur celle de tout objet qui n'est pas elle et qui peut être connu en lui-même. La connaissance est plus parfaite lorsqu'elle embrasse la substance divine et fait voir en elle tous les effets qu'elle produit, que si l'on connaît seulement la substance sans voir en elle ses effets. Or, on peut voir la substance divine sans la comprendre; mais il est impossible, sans la comprendre, d'arriver par elle à l'intelligence et à la connaissance de toutes choses, ainsi que nous venons de l'établir.

CHAPITRE LVII.

Les intelligences de tout degré peuvent participer à la vision de Dieu.

Puisqu'il faut une lumière surnaturelle pour élever l'intelligence créée à la vision de la substance divine [ch. 53], aucune intelligence créée n'est assez avilie par sa nature pour être incapable de cette vision. En effet :

1° Nous avons vu [ch. 54] que cette lumière n'entre dans la nature d'aucune créature, et qu'en raison de sa vertu elle dépasse la portée de tout être créé. Or, la diversité des natures ne constitue pas un

---

de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam quam quidquid aliud præter ipsam quod in seipso cognosci potest. Perfectioris autem cognitionis est cognoscere divinam substantiam, et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videantur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest; quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, ut ex prædictis apparet.

CAPUT LVII.

Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest divinæ visionis.

Quum autem ad visionem divinæ substantiæ intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (c. 53), non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus qui non ad hanc visionem possit elevari.

1° Ostensum est enim (c. 54) quod lumen illud non potest esse alicui creaturæ connaturale, sed omnem creaturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute

obstacle pour l'effet qui est produit par une vertu surnaturelle, puisque la puissance de Dieu est infinie : ainsi, lorsqu'un malade recouvre miraculeusement la santé, il importe peu que sa maladie soit grave ou légère. Donc la différence des degrés de la nature intellectuelle n'empêche pas que les derniers des êtres qui participent à cette nature ne parviennent à jouir de la vision divine avec le secours de la lumière surnaturelle.

2° Il y a une distance infinie, sous le rapport de la perfection et de la bonté, entre Dieu et l'intelligence la plus élevée dans l'ordre de la nature intellectuelle, et la distance qui sépare la première et la dernière des intelligences est limitée. Or, du fini au fini une distance infinie répugne. Donc la distance qui existe entre la moins noble et la plus excellente des intelligences créées n'est presque rien, comparée à la distance qui éloigne de Dieu l'intelligence créée la plus sublime. Or, une chose qui est comme rien ne peut pas sensiblement varier : par exemple, la distance du centre de la terre à notre œil n'est presque rien par rapport à la distance qui est de notre œil à la huitième sphère, près de laquelle la terre n'est qu'un point (1) ; aussi les astronomes ne s'éloignent pas d'une manière sensible de la vérité lorsque, dans leurs démonstrations, ils considèrent notre œil comme le centre de la terre. Donc il n'importe pas que l'intelligence élevée par la lumière surnaturelle à la vision de Dieu soit au premier degré ou au dernier, ou bien à un degré intermédiaire.

3° Nous avons prouvé [ch. 25 et 50] que toutes les intelligences désirent naturellement voir la substance divine. Or, un désir naturel ne

(1) Dans le système astronomique de Ptolomée, la huitième sphère est le ciel des étoiles fixes.

---

supernaturali non impeditur propter naturæ diversitatem, quum divina virtus sit infinita; unde, in sanatione infirmi quæ fit miraculose, non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur. Diversus igitur gradus naturæ intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit prædicto lumine.

2° Adhuc, Distantia intellectus secundum ordinem naturæ supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate; ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita. Finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. Igitur distantia quæ est inter infimum intellectum creatum et supremum est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quæ est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil non potest variationem sensibilem facere; sicut distantia quæ est inter centrum terræ et visum est quasi nihil in comparatione ad distantiam quæ est inter visum nostrum et sphæram octavam, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti; et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi, in suis demonstrationibus, utuntur visu nostro quasi centro terræ. Nihil ergo differt, quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen prædictum elevetur, utrum summus vel infimus vel medius.

3° Item, Supra probatum est (c. 25 et

saurait être vain. Donc toute intelligence créée peut parvenir à la vision de la substance divine, nonobstant l'infériorité de sa nature.

C'est pour cela que le Seigneur promet aux hommes la gloire qu'il accorde aux anges. *Ils seront dans le ciel*, dit-il en parlant des hommes, *comme les anges de Dieu* [Matth., XXII, 30]. Il est encore écrit que la mesure de l'homme est la même que celle de l'ange (2). L'Écriture-Sainte nous insinue la même chose quand elle nous représente les anges sous une forme humaine, qui est parfaite, comme dans les anges qui apparurent à Abraham avec des figures d'hommes [*Gén.*, XVIII, 2], ou bien incomplète, comme celle des animaux dont il est dit qu'ils avaient *des mains d'hommes sous leurs ailes* [Ezech., I, 8].

Cette démonstration détruit la fausse opinion de ceux qui pensent que l'âme humaine ne sera jamais dans la même condition que les intelligences supérieures, à quelque degré d'élévation qu'elle parvienne.

CHAPITRE LVIII.

Il est possible qu'une intelligence voie Dieu plus parfaitement qu'une autre.

1° Puisque le mode de l'opération se trouve déterminé par la forme,

(2) *Et qui loquebatur mecum habebat mensuram arundineam auream, ut metiretur civitatem et portas ejus et murum..... Et mensus est murum ejus centum quadraginta quatuor cubitorum, mensura hominis, quæ est Angeli* (*Apoc.*, XXI, 15 et 17).

---

50) quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinæ substantiæ visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinæ substantiæ visionem, non impediente inferioritate naturæ.

Hinc Dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum : *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut Angeli Dei in cœlo* (Matth., XXII, 30), et eadem mensura hominis et Angeli esse perhibetur (*Apoc.*, XXI, 15 et 17); propter quod sæpe in Scriptura sacra Angeli in forma hominum describuntur; vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahæ in similitudine virorum (*Gen.*, XVIII, 2), vel in parte, sicut patet de animalibus de quibus dicitur quod *manus hominis erant subpennis eorum* (Ezech., I, 8).

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum pervenire.

CAPUT LVIII.

Quod unus alio perfectius Deum videre potest.

1° Quia vero modus operationis consequitur formam, quæ est operationis princi-

qui en est le principe, et que la lumière surnaturelle dont nous avons parlé [ch. 53] est en quelque manière le principe de la vision dans laquelle l'intelligence créée voit la substance divine, le degré de cette vision est nécessairement proportionné à l'intensité de cette lumière. Or, il est possible que plusieurs intelligences participent à cette lumière à des degrés divers, en sorte que l'une soit plus éclairée que l'autre. Donc il peut se faire aussi que de deux êtres qui jouissent de la vision de Dieu l'un le voie plus parfaitement que l'autre, quoiqu'ils voient tous les deux sa substance.

2° Il y a dans tout genre un être plus élevé qui domine tous les autres, et l'on trouve du plus et du moins selon qu'on s'approche de lui ou bien qu'on s'en éloigne davantage : ainsi, tel objet est plus ou moins chaud suivant qu'il est plus près ou plus loin du feu, qui est aussi chaud que possible. Or, Dieu voit très parfaitement sa substance, puisqu'il la comprend seul [ch. 55]. Donc, parmi les intelligences élevées à la vision divine, il en est qui voient plus ou moins bien sa substance, à proportion de la distance où elles sont par rapport à lui.

3° La lumière de la gloire élève l'intelligence créée à la vision de Dieu, parce qu'elle est en quelque sorte la ressemblance de l'intelligence divine [ch. 53]. Or, la ressemblance d'un être avec Dieu peut être plus ou moins parfaite. Donc il est possible que cet être voie plus ou moins parfaitement la substance divine.

4° La fin correspond suivant une exacte proportion à tout ce qui existe pour elle, et, par conséquent, comme la préparation à la fin diffère dans certains êtres, ils ne doivent pas tous participer de la même manière à cette fin. Or, la vision de la substance divine est la

---

pium, visionis autem qua intellectus creatus substantiam divinam videt principium quoddam est lumen prædictum, ut ex dictis (c. 55) patet, necesse est quod secundum modum hujus luminis sit modus divinæ visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile est igitur quod unus Deum videntium perfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

2° Adhuc, In quocumque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem vel distantiam ab ipso; sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis et minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c. 55) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus ejus substantiam videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

3° Amplius, Lumen gloriæ ex hoc ad divinam visionem elevat quod est similitudo quædam intellectus divini, sicut jam (c. 53) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

4° Item, Quum finis proportionaliter respondeat his quæ sunt ad finem, oportet quod, sicut aliqua diversimode præparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinæ substantiæ est ultimus

fin dernière de toute substance intellectuelle [ch. 25 et 50]. En outre, toutes les substances intellectuelles ne sont pas également préparées en vue de cette fin; car la vertu des unes l'emporte sur celle des autres, et la vertu est la voie qui conduit à la félicité. Donc il doit y avoir dans la vision divine une différence qui consiste en ce que les unes voient plus parfaitement que d'autres la substance divine.

Le Seigneur nous fait connaître lui-même cette différence, lorsqu'il dit : *Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père* [Joan., XIV, 2].

Par là se trouve réfutée cette erreur qui considère comme égales toutes les récompenses. En effet, si le degré de la vision indique le degré de gloire pour chacun des bienheureux, nous voyons d'après son objet que cette gloire est la même; car toute intelligence trouve sa félicité dans la vision de la substance de Dieu [ch. 25]. Donc le bonheur découle pour tous du même objet, mais tous n'y puisent pas un bonheur égal.

On ne peut donc nous objecter que le Seigneur promet la même récompense, c'est-à-dire un denier, à tous ceux qui travaillent à sa vigne, sans tenir compte de la différence de temps [Matth., XX], parce que tous reçoivent une récompense unique, qui est Dieu, pour le voir et jouir de lui.

C'est encore ici le lieu d'observer que l'ordre des mouvements des corps est en quelque sorte opposé à l'ordre des mouvements des esprits. Le sujet premier de tous les mouvements corporels est numériquement le même, et les fins varient; mais pour les mouvements

---

finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut ex dictis (c. 25 et 50) patet. Intellectuales autem substantiæ non omnes æqualiter præparantur ad finem; quædam enim sunt majoris virtutis et quædam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius et quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* (Joan., XIV, 2).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnia præmia esse æqualia. Sicut autem, ex modo visionis, apparet diversus gradus gloriæ in beatis. Ita, ex eo quod videtur, apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est (c. 25). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt.

Unde prædictis non obviat quod Dominus omnibus laborantibus in vinea, licet non æqualiter laboraverint, idem tamen præmium reddendum docet, scilicet denarium (Matth., XX); quia idem est quod omnibus datur in præmium ad videndum et ad fruendum, scilicet Deus.

In hoc etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subjectum, fines vero diversi; spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt

spirituels, et nous désignons ainsi les appréhensions et les volitions des intelligences, les sujets premiers se multiplient et la fin est numériquement une.

CHAPITRE LIX.

En voyant la substance divine, on voit en quelque manière tous les êtres.

1° La vision de la substance divine étant la fin dernière de toute substance intellectuelle [Ch. 25 et 50], si l'appétit naturel d'un être est satisfait lorsqu'il a atteint sa fin dernière, toute substance intellectuelle cesse d'éprouver l'appétit qui lui est naturel quand elle voit la substance de Dieu. Or, une intelligence désire naturellement connaître le genre, l'espèce et les vertus de tous les êtres, et de plus l'ordre de l'univers; et nous en avons la preuve en ce que les recherches des hommes ont pour objet chacune de ces choses. Donc tous ceux qui voient la substance divine possèdent par là même toutes ces connaissances.

2° Si, selon l'enseignement d'Aristote (1), la différence qui existe entre les sens et l'intelligence consiste en ce que l'excellence de l'objet

(1) Passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi patet in sensuum instrumentis atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest; auditus namque non audit sonum post magnos sonos, et visus non videt, atque odoratus non olfacit, post vehementes colores atque odores. At intellectus, aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit atque intelligit inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore; at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anim.*, III, c. 4).

---

quidem diversa subjecta prima, finis vero numero idem.

CAPUT LIX.

Quod videntes divinam substantiam omnia aliquo modo vident.

1° Quia vero visio divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut patet ex dictis (c. 25 et 50), omnis autem res, quum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus ejus naturalis, oportet quod naturalis appetitus substantiæ intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes et totum ordinem universi; quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta.

2° Amplius, Si in hoc sensus et intellectus differunt, ut patet in tertio de Anima (c. 4), quod sensus a sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit, —

sensible détruit ou affaiblit le sens, de sorte qu'il devient ensuite incapable de saisir les objets moindres, au lieu que l'objet propre de l'intelligence, loin de la détruire ou d'en entraver l'exercice, ne fait au contraire que la perfectionner, lorsque cette dernière sera arrivée à la connaissance de l'être qui est le plus intelligible, il ne lui sera pas plus difficile, mais bien plus facile, de connaître les autres. Or, la substance divine est au plus haut degré dans le genre des êtres intelligibles. Donc l'intelligence qui se trouve élevée, au moyen d'une lumière divine, à la vision de la substance de Dieu, devient plus capable, en vertu de cette même lumière, de connaître tous les autres êtres compris dans la nature.

3° L'*être* intelligible n'a pas moins d'étendue, et même il comprend plus de choses que l'*être* naturel; car l'intelligence est naturellement apte à connaître tout ce qui compose la nature, et elle connaît en outre des choses dépourvues d'*être* naturel, telles que la négation et la privation. Donc l'*être* intelligible demande pour être parfait tout ce qui est requis à la perfection de l'*être* naturel, et même davantage. Or, l'*être* intelligible est parfait lorsque l'intelligence a atteint sa fin dernière, et la perfection de l'*être* naturel consiste dans la constitution [ou réalisation] des choses. Donc Dieu découvre à l'intelligence qui le voit tout ce qu'il a produit pour la perfection de l'univers.

4° Quoique certaines intelligences voient Dieu plus parfaitement que d'autres [ch. 58], chacune d'elles cependant le voit assez parfaitement pour que sa capacité naturelle soit complétement remplie; et même cette vision excède toute capacité naturelle [ch. 52]. Donc tous ceux qui voient la substance divine doivent apercevoir dans cette sub-

---

intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto, sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis; summum autem in genere intelligibilium est divina substantia, — intellectus igitur, qui per lumen divinum elevatur ad videndum Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura.

3° Adhuc, Esse intelligibile non minoris ambitus est quam esse naturale, sed forte majoris; intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere, et quædam intelligit quæ non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quæcumque igitur requiruntur etiam ad perfectionem esse naturalis requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est quum intellectus ad suum finem ultimum pervenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. Omnia igitur quæ Deus ad perfectionem universi produxit intellectui se videnti manifestat.

4° Item, Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (c. 58), quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis; quin imo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (c. 52). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina sub-

stance tous les êtres auxquels s'étend leur capacité naturelle. Or, la capacité naturelle d'une intelligence, quelle qu'elle soit, est assez grande pour connaître tous les genres, toutes les espèces et l'ordre des êtres. Donc quiconque voit Dieu aperçoit ces choses dans la substance divine.

C'est pour cela que Dieu répond à Moïse, qui demandait à voir la substance divine : *Je vous montrerai tout le bien* [Exod., XXXIII, 19]; et saint Grégoire dit : « Que peuvent-ils ignorer là où ils connaissent Celui qui sait tout [*Dialog.*, liv. IV, ch. 38]? »

Il est évident, si l'on examine avec attention la question que nous venons de traiter, que les intelligences qui voient la substance divine voient aussi tous les êtres sous un rapport et ne les voient pas sous un autre.

Si nous entendons par ce mot *tout* ce qui est requis pour que l'univers soit parfait, il est clair, comme nous venons d'en apporter les preuves, que ceux qui voient la substance divine voient tout. En effet, puisque l'intelligence est toutes choses dans un certain sens, tout ce qui concourt à rendre l'univers parfait entre aussi dans la perfection de l'*être* intelligible. C'est pourquoi, selon saint Augustin, tous les êtres qui furent faits par le Verbe de Dieu pour subsister dans leur nature première le furent aussi dans l'intelligence angélique, afin que les anges les connussent (2). Or, les natures des espèces, leurs pro-

(2) Quid significat in *cæteris* et cur *hic* non adhibetur illa repetitio : *Et fecit Deus ?*— Quia per lucem intimatur spiritualis creaturæ creatio. At non primo cognovit rationalis (id est, angelica) creatura suam conformationem, ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognovit dum statim ad veritatem conversa est. *Cætera* vero, quæ infra sunt, ita creantur ut *prius* fiant in cognitione creaturæ rationalis (seu angelicæ), ac deinde in suo genere. — Quapropter lucis creatio *prius* est in Verbo Dei secundum rationem qua condita est, hoc est in coæterna Patrisapientia, ac *deinde* in ipsa lucis creatione secundum naturam qua creata est illic non facta, sed genita. *hic* vero facta, quia ex informitate formata, et ideo dixit Deus : *Fiat lux, et facta est lux* (*Genes.*, I), ut quod ibi erat in Verbo hic esset in opere (Aug. *De Genesi ad litteram*, lib. II, c. 8).

---

stantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Hæc igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinæ substantiæ visionem respondit : *Ego ostendam omne bonum tibi* (*Exod.*, XXXIII, 19); et Gregorius : « Quid est quod ibi « nesciant, ubi scientem omnia sciunt « (Dialog., l. IV, c. 38)? »

Si autem præmissa diligenter considerentur, patet quod, quodam modo, videntes divinam substantiam omnia vident; quodam vero modo, non.

Si enim per *omnia* illa intelligantur quæ ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductæ ostendunt. Quum enim intellectus sit quodammodo omnia, quæcumque ad perfectionem naturæ pertinent omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis : propter quod, secundum Augustinum (*super Genesim ad litteram*, l. II, c. 8), quæcumque facta sunt per Dei Verbum ut in prima natura subsisterent fiebant etiam in intel-

priétés et leurs vertus sont de la perfection de *l'être* naturel; car la tendance de la nature a pour but les natures des espèces, puisque les individus existent pour l'espèce. Il entre donc dans la perfection d'une substance intellectuelle qu'elle connaisse la nature de toutes les espèces, leurs vertus et leurs propres accidents. Donc cette substance arrive à ce degré dans la béatitude, qui est sa fin, par la vision de l'essence divine; et cette connaissance des espèces naturelles fait connaître à l'intelligence qui voit Dieu les individus qu'elles renferment, comme on peut le conclure évidemment de ce que nous avons dit plus haut, en parlant de la connaissance de Dieu et de celle des anges.

Si, au contraire, on veut exprimer par ce mot *tout* la totalité des êtres que Dieu connaît en voyant son essence, aucune intelligence créée ne les voit tous dans la substance de Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 56].

Or, ce que nous disons ici peut s'expliquer de différentes manières. — Premièrement, par rapport à ce que Dieu peut faire, mais qu'il ne fait pas et ne doit pas faire; car on ne saurait connaître toutes ces choses sans comprendre quelle est sa puissance, et nulle intelligence créée n'en est capable [ch. 55]. Aussi l'Ecriture nous dit-elle : *Comprendrez-vous par hasard les voies de Dieu, et parviendrez-vous à connaître parfaitement le Tout-Puissant ? Il est plus élevé que le ciel : que ferez-vous ? Il est plus profond que l'enfer : par quoi le connaîtrez-vous ? Sa mesure excède la longueur de la terre et la largeur de la mer* [Job, XI, 7, 8 et 9]. Il ne s'agit pas ici, en effet, de la grandeur de Dieu prise comme mesure de l'étendue; mais ces paroles signifient que sa puissance n'est pas

---

ligentia angelica ut ab Angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturæ specierum et earum proprietates et virtutes ; ad naturas enim specierum intentio naturæ fertur, individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiæ ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequitur per divinæ essentiæ visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus hujusmodi exsistentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quæ dicta sunt supra de cognitione Dei et Angelorum potest esse manifestum.

Si vero per *omnia* intelligantur omnia quæ Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius (c. 56) ostensum est.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura : — Primo quidem, quantum ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit nec facturus est unquam; omnia enim hujusmodi cognosci non possunt nisi ejus virtus comprehenderetur; quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c. 55) ostensum est. Hinc est quod dicitur : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies ? Excelsior cælo est, et quid facies ? Profundior inferno, et unde cognosces ? Longior terra mensura ejus et latior mari* (*Job*, XI, 7, 8 et 9). Non enim hæc dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus, sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur quin possit etiam majora facere.

limitée à tout ce qui paraît grand, de telle sorte qu'il ne puisse pas faire des choses encore plus grandes. — Cela s'entend, en second lieu, des raisons pour lesquelles les choses ont été faites; et une intelligence ne peut pas les connaître sans comprendre la bonté de Dieu. La raison d'une chose dépend de la fin que se propose celui qui la fait. Or, la bonté divine est la fin de toutes les œuvres de Dieu. Donc la raison des choses qu'il a faites, c'est que la bonté divine découle dans ces êtres. Donc celui qui connaîtrait tous les biens que, dans l'ordre de la divine sagesse, les créatures sont capables de recevoir, saurait toutes les raisons de leur création; ce qui équivaudrait à comprendre la bonté et la sagesse de Dieu; et cela dépasse les forces de toute intelligence créée, ainsi que nous l'apprend cette parole : *J'ai compris que l'homme ne peut découvrir la raison d'aucune des œuvres de Dieu* [Ecclés., VIII, 17]. — Troisièmement, il faut en dire autant de ce qui dépend uniquement de la volonté de Dieu, comme la prédestination, l'élection, la justification et autres choses semblables qui concourent à la sanctification de la créature. C'est pourquoi saint Paul nous dit : *Qui donc d'entre les hommes sait ce qui est de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît ce qui est de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu* [I Cor., II, 11].

CHAPITRE LX.

Ceux qui voient Dieu voient simultanément tout en lui.

1° Puisqu'une intelligence créée, en voyant la substance divine,

— Secundo, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cujuslibet rei factæ sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem divinæ sapientiæ provenire possunt; quod esset divinam bonitatem et etiam sapientiam comprehendere; quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur : *Intellexi quod omnium Dei operum nullam possit homo invenire rationem* (*Eccles.*, VIII, 17). — Tertio, quantum ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut prædestinatio, electio et justificatio et hujusmodi quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ. Hinc est quod dicitur : *Quis enim hominum scit quæ hominis sunt, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quæ sunt Dei nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (I *Cor.*, II, 11).

aperçoit dans la substance même de Dieu toutes les espèces des êtres, et que d'ailleurs on doit voir, ensemble et par une seule vision, tout ce que l'on voit dans une seule espèce, par la raison que la vision correspond à son principe, il s'ensuit nécessairement que l'intelligence qui voit la substance divine aperçoit tout simultanément et non successivement.

2° La vision de Dieu constitue la félicité souveraine et parfaite d'une nature intellectuelle [ch. 25]. Or, la félicité ne consiste pas dans une habitude, mais dans un acte, puisqu'elle est le comble de la perfection et la fin dernière. Donc on voit actuellement tout ce que l'on saisit par la vision de la substance divine qui nous rend heureux. Donc on ne voit pas d'abord une chose et ensuite une autre.

3° Dès qu'un être arrive à sa fin dernière, il reste en repos, puisque tout mouvement est produit pour atteindre une fin. Or, la vision de la substance divine est la fin dernière de l'intelligence [ch. 25]. Donc l'intelligence qui voit la substance divine ne passe pas d'un objet intelligible à un autre. Donc elle aperçoit par un acte simultané tout ce qu'elle connaît par cette vision.

4° L'intelligence connaît dans la substance divine toutes les espèces des choses [ch. 59]. Or, certains genres se divisent en une infinité d'espèces, comme les nombres, les figures et les proportions. Donc l'intelligence voit des infinis dans la substance divine. Or, elle ne pourrait pas voir toutes ces choses, si elle ne les voyait simultanément; car l'infini ne passe pas. Donc l'intelligence voit ensemble toutes les choses qu'elle aperçoit dans la substance divine.

CAPUT LX.

Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso.

1° Quum autem ostensum sit (c. 59) quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat, quæcumque autem una specie videntur oportet simul et una visione videri, quum visio principio visionis respondeat, necesse est quod intellectus qui divinam substantiam videt non successive, sed simul, omnia contempletur.

2° Item, Summa et perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei visione consistit, ut supra (c. 25) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, quum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quæ videntur per visionem divinæ substantiæ, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur; non ergo unum prius et aliud posterius.

3° Adhuc, Unaquæque res, quum venerit ad suum ultimum finem, quiescit, quum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinæ substantiæ, ut supra (c. 25) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quæ per hanc visionem cognoscit simul actu considerat.

4° Amplius, In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex prædictis (c. 59) patet. Quorumdam autem generum sunt species infinitæ, sicut numerorum et figurarum et proportionum. Intel-

Cette doctrine est celle de saint Augustin, qui dit : « Nos pensées ne « seront pas sujettes au changement, passant et repassant d'un objet à « un autre; mais nous verrons ensemble et d'un seul coup d'œil tout « ce qui composera notre science (1). »

CHAPITRE LXI.

La vision de Dieu fait participer à la vie éternelle.

Toutes ces raisons nous prouvent que la vision dont nous parlons fait participer l'intelligence créée à la vie éternelle. En effet :

1° L'éternité diffère du temps en ce que l'être du temps consiste dans une certaine succession, au lieu que l'être de l'éternité existe tout entier dans le même instant. Or, nous avons établi [ch. 60] qu'il n'y a

(1) Quapropter ita dicitur illud Dei Verbum, ut Dei cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat, nunc recipiat formam, ut Verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodam modo volutari. Bene quippe noverat verba et vim cogitationis inspexerat locutor egregius, qui dixit in carmine :

Secumque volutat
Eventus belli varios.
(Virg. *Æneid.*, lib. x, vers. 159, 160.)

Id est, cogitat. Non ergo ille Dei Filius cogitatio Dei, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum verum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile qu d esse etiam possit informe. Dicuntur quidem etiam in Scripturis sanctis cogitationes Dei, sed eo locutionis modo quo ibi et oblivio Dei dicitur, quæ utique ad proprietatem in Deo nulla est. — Quapropter quum tanta sit nunc in isto ænigmate dissimilitudo Dei et Verbi Dei, in qua tamen nonnulla similitudo comperta est, illud quoque fatendum est, quod etiam quum *similes ei erimus*, quando *videbimus eum sicuti est* (I Joan., III, 2) (quod utique qui dixit hanc procul dubio quæ

---

lectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quæ intellectus in divina substantia videt simul videat.

Hinc est quod Augustinus in libro decimo quinto *de Trinitate* (c. 16) dicit : « Fortassis etiam volubiles non erunt nostræ « cogitationes, ab aliis in alia euntes atque « redeuntes; sed omnem scientiam nostram « uno simul conspectu videbimus. »

CAPUT LXI.

Quod per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ.

Ex hoc autem apparet quod, per visionem prædictam, intellectus creatus vitæ æternæ sit particeps.

1° In hoc enim æternitas a tempore differt quod tempus in quadam successione habet esse, æternitatis vero esse est totum simul. Jam autem ostensum est (c. 60)

aucune succession dans la vision de Dieu, mais que tout ce que l'on voit par elle on l'aperçoit simultanément et d'une seule intuition. Donc la perfection de cette vision est dans une sorte de participation à l'éternité. Or, une telle vision est en quelque manière une vie; car on doit considérer comme une espèce de vie l'action de l'intelligence. Donc, en vertu de cette vision, l'intelligence créée devient participante de la vie éternelle.

2° C'est l'objet de l'acte qui détermine son espèce. Or, la vision divine a pour objet la substance de Dieu considérée en elle-même et non dans une ressemblance créée [ch. 51], et l'être de cette divine substance est dans l'éternité, ou plutôt c'est l'éternité même. Donc cette vision consiste dans la participation à l'éternité.

3° Lorsqu'une action se fait dans le temps, cela vient du principe de l'action qui existe dans le temps, et c'est ainsi que les actions des choses de la nature sont temporaires; ou encore du terme de l'opération, et ceci a lieu lorsque les substances spirituelles qui sont au-dessus du temps exercent leur action sur les choses soumises au temps. Or, la vision divine ne se passe dans le temps, ni à raison de son objet, qui est une substance éternelle; ni à raison de son moyen, qui est également une substance éternelle; ni même à raison du sujet, qui est l'intelligence, et dont l'être n'est pas soumis au temps, puisqu'elle est indestructible [liv. II, ch. 79]. Donc cette vision consiste dans une

nunc est dissimilitudinem attendit), nec tunc natura illi erimus æquales; semper enim natura minor est faciente quæ facta est. Et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque fallemur. Fortassis etiam volubiles non erunt nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus : tamen quum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura quæ formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formæ ad quam pervenire deberet; sed tamen coæquanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma; neque informis, neque formata ipsa ibi æterna est immutabilisque substantia (Aug. *De Trinit.*, l. XV, c. 16).

---

quod in prædicta visione non est aliqua successio, sed omnia quæ per illam videntur simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quædam vita; actio enim intellectus est vita quædam. Fit ergo, per illam visionem, intellectus creatus vitæ æternæ particeps.

2° Item, Per objecta actus specificantur. Ojectum autem prædictæ visionis est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam ejus similitudinem creatam, ut supra (c. 51) ostensum est. Esse autem divinæ substantiæ in æternitate est, vel magis est ipsa æternitas. Ergo visio prædicta in participatione æternitatis est.

3° Adhuc, Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quæ sunt supra tempus quas exercent in res tempori subditas. Visio autem prædicta non est in tempore, ex parte ejus quod videtur, quum hoc sit substantia æterna; neque etiam ex parte ejus quo videtur, quod etiam est substantia æterna; neque etiam ex parte videntis, quod est in-

participation à l'éternité, c'est-à-dire qu'elle surpasse absolument le temps.

4° Il est dit dans le livre *des Causes* (*propos.* 2), et cela ressort manifestement de tout ce que nous avons établi, que l'âme intelligente a été créée sur les confins de l'éternité et du temps; car elle est au dernier degré dans l'ordre intellectuel, et cependant sa substance est supérieure à la matière corporelle et indépendante de cette dernière. Or, son action est temporaire, en ce qu'elle la met en rapport avec les êtres inférieurs qui sont dans le temps. Donc l'action qui l'unit aux êtres supérieurs qui dominent le temps participe à l'éternité. Or, c'est surtout la vision dans laquelle elle découvre la substance divine qui a ce caractère. Donc, en vertu de cette vision, elle devient participante de l'éternité; et il en faut dire autant, pour la même raison, de toute autre intelligence créée qui voit Dieu.

C'est le sens de cette parole de Jésus-Christ : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu* (Joan., XVII, 3).

CHAPITRE LXII.

Ceux qui voient Dieu le verront toujours.

Il est donc certain que ceux qui sont arrivés au bonheur suprême, en vertu de la vision divine, n'en seront jamais privés. En effet :

---

tellectus, cujus esse non subjacet tempori, quum sit incorruptibilis, ut supra (l. II, c, 79) probatum est. Est igitur visio illa secundum æternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

4° Amplius, Anima intellectiva est creata in confinio æternitatis et temporis, ut in libro de Causis (*propos.* 2) dicitur ; et ex præmissis potest esse manifestum, quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen ejus substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio ejus, secundum quam conjungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio ejus, secundum quam conjungitur superioribus quæ sunt supra tempus, æternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua substantiam divinam videt. Ergo per hujusmodi visionem in participatione æternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum* (*Joann.*, XVII, 3).

CAPUT LXII.

Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ulti-

1° Tout ce qui existe dans un instant et n'existe pas dans un autre instant est soumis à la mesure du temps, ainsi que le prouve le Philosophe (1). Or, la vision divine, qui fait le bonheur des créatures intellectuelles, n'est pas dans le temps, mais dans l'éternité. Donc, dès lors qu'on y participe, on ne peut plus en être privé.

2° La créature intellectuelle n'a atteint sa fin dernière que quand son désir naturel est apaisé. Or, si elle désire naturellement le bonheur, elle désire aussi naturellement la perpétuité en ce bonheur; car, puisque sa substance ne doit pas cesser d'être, elle désire, comme devant le posséder toujours, l'objet qu'elle désire pour lui-même et non en vue d'un autre. Donc la félicité ne serait pas une fin dernière, si elle ne devait pas toujours durer.

3° Celui qui possède une chose qu'il aime éprouve de la tristesse, s'il vient à savoir qu'elle lui sera enlevée. Or, comme cette vision qui fait les bienheureux est la source des plus douces jouissances et l'objet des plus vifs désirs, ceux qui y sont parvenus l'aiment souverainement. Il est donc impossible qu'ils ne soient point attristés, s'ils connaissent qu'elle cessera un jour. Or, s'il était vrai qu'elle ne dût pas toujours durer, ils le sauraient; car nous avons démontré [ch. 59] qu'en voyant la substance divine ils connaissent aussi les autres choses qui sont dans

(1) At vero non sine mutatione tempus esse videtur; nam quum ipsi nihil mente mutamur, aut non animadvertimus nos esse mutatos, non videtur nobis tempus fuisse... Quæ quum ita sint, patet tempus nec motum esse, nec esse etiam absque motu..... At vero prius atque posterius in tempore etiam est, ex eo sane quia semper alterum ipsorum alterum sequitur .. . Sed quum prius sentimus atque posterius, tunc et tempus dicimus esse; hoc enim est tempus numerus motus per ipsum prius posteriusve. — His autem hoc pacto determinatis, patet omnem mutationem necessario in tempore esse et omne quod movetur in tempore moveri. ... Quare quum ipsum prius in tempore sit, omnem autem motum comitetur ipsum prius, ut patet, perspicuum est omnem mutationem omnemque motum in tempore esse (Arist. *Phys.*, IV, c. 11 et 14).

---

mam felicitatem consequuntur ex visione divina, nunquam ab illa decidunt.

1° Omne enim quod quandoque est et quandoque non est tempore mensuratur, ut patet in quarto Physicorum (c. 11). Visio autem prædicta, quæ intellectuales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in æternitate. Impossibile est ergo quod, ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

2° Adhuc, Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem; quum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat, et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

3° Amplius, Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem prædicta, quæ beatos facit, quum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, a possidentibus eam maxime amatur. Ergo impossibile esset eos non tristari, si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent; jam enim ostensum est (c. 59) quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quæ

la nature, et, par conséquent, à plus forte raison, ils savent quelle est cette vision, si elle doit durer toujours ou bien finir. Donc cette vision ne serait pas pour eux exempte de [illegible], et par là même ce ne serait pas la vraie félicité, puisque la [illegible] véritable doit mettre à l'abri de tous les maux [ch. 48].

4° Le mobile qui se porte naturellement vers une chose qui est le terme de son mouvement ne s'en sépare que par force : tel un corps pesant qu'on lance en haut. Or, nous avons vu [ch. 50] que toute substance intellectuelle aspire par un désir naturel à cette vision. Donc elle n'en sera pas privée sans violence. Or, nul ne peut ravir violemment une chose à quelqu'un, s'il ne surpasse pas en force celui qui l'a donnée. Or, c'est Dieu qui est la cause de la vision divine [ch. 52]. Donc, puisqu'il n'y a pas de puissance supérieure à la puissance de Dieu, il est impossible que l'on soit violemment privé de cette vision. Donc elle durera toujours.

5° Si quelqu'un cesse de voir un objet qu'il voyait auparavant, c'est parce que la faculté de voir lui est ravie soit par la mort, soit par la cécité, ou qu'un obstacle l'empêche d'en user ; ou bien parce qu'il ne veut plus le voir, ce qui arrive quand une personne détourne la vue d'une chose après l'avoir regardée; ou encore parce que l'objet disparaît ; et cela est également vrai de la vision sensible et de la vision intellectuelle. Or, une substance intellectuelle parvenue à la vision divine ne peut perdre la faculté de voir Dieu, ni parce qu'elle cesse elle-même d'exister, puisque sa durée n'a pas de fin [liv. II, c. 55] ; ni parce que la lumière, en vertu de laquelle elle voit Dieu, lui fait défaut ; car cette lumière lui est transmise indéfectible en raison de la

---

naturaliter sunt ; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset sine tristitia ; et ita non esset vera felicitas, quæ ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (c. 48) ostensum est.

4° Item, Quod movetur naturaliter ad aliquid, sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo, nisi per violentiam, sicut grave, quum projicitur sursum. Constat autem ex prædictis (c. 50) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non igitur ab illa deficiet, nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicujus, nisi virtus auferentis sit major virtute causantis. Visionis autem divinæ causa est Deus, ut supra (c. 52) probatum est. Ergo, quum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

5° Adhuc, Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut quum aliquis moritur vel cæcatur vel aliqualiter aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut quum aliquis avertit visum a re quam prius videbat ; aut quia objectum subtrahitur : et hoc est communiter verum, sive de visione sensus sive de intellectuali visione loquamur. Substantiæ autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum : neque per hoc quod esse desinat, quum sit perpetua, ut supra (l. II, c. 55) ostensum est ; neque per defectum

condition du sujet qui la reçoit et de l'être qui la donne; elle ne peut pas non plus perdre la volonté de jouir de cette vision, dès lors qu'elle comprend qu'en cela consis[illegible]uverain bonheur, de même qu'elle ne saurait avoir la volo[illegible]e pas heureuse; enfin, elle ne cessera pas de voir, parce que [illegible] de la vision disparaîtra, puisque cet objet, qui est Dieu, demeure toujours le même, et ne s'éloigne de nous qu'autant que nous nous éloignons de lui. Donc il répugne que l'on soit jamais privé de cette vision de Dieu qui fait les bienheureux.

6° Personne ne peut avoir la volonté d'abandonner un bien dont il jouit, s'il ne croit apercevoir quelque mal dans la possession de ce bien, au moins sous ce rapport, que tel bien l'empêche d'acquérir un bien plus grand; car de même que l'appétit ne désire rien qu'en le considérant comme bien, ainsi il ne répugne à rien qu'autant que cela paraît un mal. Or, il ne peut y avoir rien de mauvais dans la jouissance de cette vision, puisque c'est la meilleure chose, à laquelle puisse atteindre une créature intellectuelle; il est tout aussi impossible que celui qui jouit de cette vision y trouve quelque mal ou juge qu'il existe quelque chose de meilleur; car la vision de la souveraine vérité exclut tout jugement erroné. Donc une substance intellectuelle qui voit Dieu est dans l'impossibilité de vouloir jamais la fin de cette vision.

7° Lorsqu'on éprouve du dégoût pour une chose dont la jouissance était auparavant accompagnée de plaisir, c'est que cette chose a produit dans le sujet un changement quelconque, en détruisant ou en diminuant la vertu qui lui est propre: ainsi, quand les facultés des sens se trouvent fatiguées par l'exercice, à cause d'une modification causée

---

luminis quo Deum videt, quum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis; neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non esse felix; neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet nec elongatur a nobis, nisi in quantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei quæ beatos facit unquam deficiat.

6° Præterea, Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni; sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, quum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione æstimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius, quum visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ Deum videt unquam illa visione carere velit.

7° Item, Fastidium alicujus quo prius aliquis delectabiliter fruebatur accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius; et proter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corpora-

par les objets sensibles dans les organes corporels qui en sont altérés. malgré leur vigueur, elles sont rassasiées après quelque temps de ce qui produisait tout d'abord en elles des sensations agréables ; de même encore nous nous lassons de penser après une méditation longue et laborieuse, parce que les puissances qui ont besoin des organes corporels, sans lesquels notre intelligence ne pourrait pas s'appliquer comme il convient à considérer les choses, éprouvent de la fatigue. Or, la substance divine, loin d'altérer l'intelligence, lui donne, au contraire, toute la perfection dont elle est capable, et il n'est besoin pour la voir de produire aucun acte qui se réalise au moyen des organes corporels. Donc cette vision ne peut causer aucun dégoût à celui qui s'y délectait précédemment.

8° Rien de ce qui excite l'admiration ne saurait causer de la satiété, puisque tant que l'admiration subsiste elle est accompagnée de désir. Or, une intelligence créée, quelle qu'elle soit, voit toujours avec admiration la substance de Dieu, puisqu'il n'en est aucune qui la comprenne. Nous ne pouvons donc admettre qu'une substance intellectuelle se fatigue de cette vision, et, par conséquent, il est impossible qu'elle y renonce de sa volonté propre.

9° Deux choses ne peuvent être séparées après avoir été unies ensemble, qu'en vertu d'un changement survenu dans l'une d'elles ; car, de même qu'une relation nouvelle ne s'établit pas sans que l'un des termes se trouve modifié, de même aussi elle n'est supprimée qu'autant que l'un ou l'autre subit une modification quelconque. Or, l'intelligence créée voit Dieu, parce qu'elle lui est unie en quelque manière [ch. 51]. Si donc la vision divine cesse, parce que cette union est rom-

---

lium organorum a sensibilibus, a quibus, etiamsi fuerint excellentia, corrumpuntur, fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant ; et propter hoc etiam intelligendo fastidium patimur, post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiæ utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum ; neque ad ejus visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illa visio aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

8° Amplius, Nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum, quia, quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, quum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

9° Adhuc Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicujus eorum ; relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque mutatione alterius de novo esse desinit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo

pue, une telle rupture ne peut avoir d'autre cause qu'un changement de la substance divine ou de l'intelligence qui la contemple. Or, l'un n'est pas plus possible que l'autre; car la substance divine est immuable [liv. I, ch. 13], et la vision de la substance de Dieu élève la substance intellectuelle à un état qui la garantit de tout changement. Donc nul ne peut être privé du bonheur qui consiste à voir Dieu.

10° Plus un être s'approche de Dieu, qui est absolument immuable, et moins il est lui-même sujet au changement, et plus aussi il s'affermit dans sa condition; c'est pourquoi, selon une remarque d'Aristote, dans son livre *de la Génération des animaux,* certains corps ne peuvent pas durer toujours, parce qu'ils sont très éloignés de Dieu (2). Or, aucune créature ne peut s'approcher plus près de Dieu que celle qui voit sa substance. Donc la créature intelligente qui voit la substance de Dieu est établie dans une parfaite immutabilité. Donc elle ne peut jamais être privée de cette vision.

Cette vérité est exprimée dans les Psaumes en ces termes : *Bienheureux, Seigneur, ceux qui habitent dans votre maison; ils vous loueront dans les siècles des siècles* [Ps. LXXXIII, 5]. *Celui qui habite dans Jérusalem ne sera jamais troublé* [Ps. CXXIV. 1]. L'Écriture dit encore : *Vos yeux verront Jérusalem, qui est une demeure remplie de richesses, une tente qui ne pourra pas être transportée ailleurs. Les pieux* qui l'affermissent *ne seront jamais arrachés, et aucun des cordages* qui la tiennent *ne se rompra, parce que c'est là seulement que notre Seigneur fera paraître sa magnificence* [Isaïe,

(2) Il ne s'agit pas ici de la distance locale, mais de la différence des natures qui s'oppose à ce que certains êtres s'unissent a Dieu à la manière des intelligences. Dieu étant le principe de l'existence, c'est lui qui la conserve à toutes ses œuvres, et plus une créature lui ressemble, plus elle participe abondamment à l'*être*.

---

unitur, ut ex dictis (c. 51) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinæ substantiæ vel intellectus ipsam videntis; quorum utrumque est impossibile; nam divina substantia est immutabilis, ut ostensum est (l. I, c. 13); substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, quum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

10° Item, Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans; unde quædam corpora, propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de Generatione. Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quæ ejus substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quæ Dei substantiam videt summam immobilitatem consequitur; non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

Hinc est quod in Psalmis dicitur : *Beati qui habitant in domo tua, Domine; in secula seculorum laudabunt te* (*Psalm.* LXXXIII, 5); et alibi : *Non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem* (*Psalm.* CXXIV, 1); et : *Oculi tui videbunt Jerusalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit; nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur; quia solummodo ibi magnificus est*

XXXIII, 20-21]. *Je ferai de celui qui aura remporté la victoire une colonne dans le temple de mon Dieu, et il n'en sortira plus* [Apoc., III, 12].

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des Platoniciens, qui prétendent que les âmes séparées, parvenues à la souveraine félicité, commencent de nouveau à vouloir retourner dans les corps, et que, lorsque le bonheur de l'autre vie a fini pour elles, elles sont derechef plongées dans les misères de la vie présente. Il en est de même de l'erreur d'Origène, qui enseigne que les âmes et les anges, après avoir goûté la félicité, peuvent retomber dans a misère.

CHAPITRE LXIII.

Comment tout désir de l'homme trouve sa satisfaction dans cette félicité souveraine.

Nous voyons, par ce qui précède, que ce bonheur qui découle de la vision divine satisfait tous les désirs de l'homme, selon cette parole du Psalmiste : *Il comble votre désir par ses biens* [Ps. CII, 5], et contente tous ses goûts. Il suffit, pour s'en convaincre, de les examiner en détail.

1° L'homme, considéré comme être intelligent, désire connaître la vérité, et il y parvient en s'appliquant à la vie contemplative. Ce résultat sera aussi complet que possible quand aura lieu cette vision, alors que la vue de la vérité première mettra à découvert pour l'intelligence tout ce qu'elle désire naturellement savoir [ch. 59].

Dominus noster [*Isai.*, XXXIII, 20-21]; et : *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius* [*Apoc.*, III, 12].

Per hoc autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant animas separatas, postquam felicitatem ultimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et, finita felicitate illius vitæ, iterum miseriis vitæ hujus involvi; et etiam error Origenis, qui dixit animas et Angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire.

CAPUT LXIII.

Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur.

Ex præmissis autem apparet quod, in illa felicitate quæ provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud : *Qui replet in bonis desiderium tuum* [*Psalm.* CII, 5]; et omne humanum studium ibi suam consuetudinem accipit. Quodquidem patet discurrenti per singula.

1° Est enim quoddam desiderium homi-

2° L'homme étant doué de raison, il désire en user pour mettre en ordre tout ce qui est au-dessous de lui, et il arrive à ce but par les soins de la vie active et civile. Ce désir tend principalement à régler la vie humaine tout entière conformément à la raison ; ce qui n'est autre chose que mener une vie vertueuse ; car tout homme vertueux se propose pour fin dans ses actes ce qu'il y a de bon dans la vertu qui lui est propre : par exemple, celui qui est courageux tend à agir courageusement. Ce désir sera entièrement comblé quand la raison aura atteint sa plus haute puissance, alors que la clarté de la lumière divine ne lui permettra plus de s'égarer. — A la vie civile sont attachés certains biens nécessaires à l'homme pour remplir les fonctions du citoyen : telle est la position élevée qui accompagne les honneurs et rend orgueilleux et ambitieux les hommes qui la recherchent avec trop d'empressement. Or, la vision de Dieu élève l'homme au plus haut degré d'honneur, en ce qu'il lui est uni en quelque manière [ch. 51]. C'est pour cette raison que l'Écriture, qui appelle Dieu le *Roi des siècles* [I Tim., I, 17], donne aussi le nom de *rois* aux bienheureux qui sont unis avec lui, quand elle dit : *Ils régneront avec Jésus-Christ* [Apoc., XX, 6]. — La vie civile procure un autre avantage, qui est l'éclat de la renommée, et nous considérons comme avides d'une vaine gloire ceux qui ont pour elle un appétit désordonné. Or, la vision divine donne aux bienheureux, non pas cette célébrité qui repose sur l'opinion des hommes sujets à l'erreur et capables de mensonge, mais celle qui consiste dans la connaissance absolument vraie de Dieu et de tous les bienheureux. C'est pourquoi la Sainte-Écriture désigne très souvent

---

nis, in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quodquidem homines consequuntur per studium contemplativæ vitæ. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur, quando per visionem primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent, ut ex supra dictis (c. 59) apparet.

2° Est etiam quoddam hominis desiderium, secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; quodquidem consequuntur homines per studium activæ et civilis vitæ; quod desiderium principaliter ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem; cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. — Consequuntur etiam civilem vitam quædam bona quibus homo indiget ad civiles operationes; sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, in quantum Deo quodammodo uniuntur, ut supra (c. 51) ostensum est; et propter hoc, sicut ipse Deus *Rex seculorum* est (1 *Tim.*, I, 17), ita et beati ei conjuncti *reges* dicuntur : *Regnabunt cum Christo* (*Apoc.*, XX, 6). — Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum homi-

sous le nom de *gloire* le bonheur dont ils jouissent, comme dans ce passage : *Les saints se réjouiront dans la gloire* [Ps. CXLIX, 5]. — La vie politique apporte encore un autre bien, savoir les richesses; et ceux qui les aiment et les recherchent sans mesure deviennent avares et injustes. Or, tous les biens se rencontrent dans le bonheur dont nous parlons, puisque les bienheureux possèdent celui qui renferme en lui la perfection inhérente à tout bien, ainsi que l'expriment ces paroles : *Tous les biens me sont venus avec elle* [*Sap.*, VII, 11]. *La gloire et les richesses sont dans sa maison* [Ps. CXI, 3].

3° L'homme, de même que les autres animaux, éprouve un troisième désir, qui est celui des délectations [sensibles]. Il se les procure surtout par une vie voluptueuse, et s'il en fait un usage immodéré, il passe les bornes de la tempérance et de la continence. Or, on jouit dans la félicité suprême de la délectation la plus parfaite, qui surpasse les délectations sensibles, que partagent les brutes elles-mêmes, autant que l'intelligence l'emporte sur les sens. Ce bien, dans lequel nous nous délecterons, est d'autant supérieur à tout bien sensible, d'autant plus intime et de nature à délecter sans fin, que la délectation qui en résulte est plus pure de tout mélange des choses qui pourraient contrister, ou des sollicitudes qui font naître le trouble, et c'est à elle que s'applique cette parole : *Vous les enivrerez de l'abondance de votre maison, et vous les abreuverez dans le torrent de votre volupté* [Ps. XXXV, 9].

4° Il est encore un désir commun à tous les êtres, qui cherchent à conserver autant qu'il est possible leur existence. Devenu excessif, ce désir rend les hommes craintifs et les porte à éviter la fatigue. Ce

---

num, qui decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium beatorum; et ideo illa beatitudo in Scriptura sacra frequentissime *gloria* nominatur, sicut dicitur: *Exsultabunt Sancti in gloria* (*Psalm.* CXLIX, 5). — Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiæ, per cujus inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, in quantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* (*Sap.*, VII, 11); et dicitur : *Gloria et divitiæ in domo ejus* (*Psalm.* CXI, 3).

3° Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime consequuntur secundum vitam voluptuosam; et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quæ secundum sensus est, qua et bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam illud bonum in quo delectabimur majus est omni sensibili bono et magis intimum et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicujus molestantis, de qua dicitur : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos* (*Psalm.* XXXV, 9).

4° Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservatio-

désir sera entièrement satisfait quand les bienheureux se verront parfaitement et pour toujours affermis dans cette condition, à l'abri de tout ce qui pourrait leur nuire, selon ce que dit l'Écriture : *Ils n'auront plus ni faim ni soif; la chaleur et le soleil ne tomberont plus sur eux* [Isaïe, XLIX, 10; Apoc., VII, 16].

Il est donc évident que la vision divine met les substances intellectuelles en possession de la vraie félicité qui satisfait pleinement leur désir; et c'est en cela que consiste la réunion complète de tous les biens, qu'Aristote considère comme nécessaire au bonheur (1); et Boëce définit aussi le bonheur « un état parfait, en raison de la réunion de tous les biens (2). » Or, rien, dans notre condition présente, ne ressemble davantage à cette félicité parfaite et souveraine qu'une vie passée dans la contemplation de la vérité, autant qu'il est possible ici-bas. Aussi, les philosophes, qui n'ont pu avoir de cette souveraine félicité une connaissance complète, ont pensé que le souverain bonheur de l'homme consiste dans la contemplation, à laquelle il peut s'élever dans cette vie (3). C'est pour cela aussi que la Sainte-Écriture

(1) Ea quæ appellatur vita bonis omnibus per se cumulata, nihilque externum desiderans, in ea beatitudine maxime quæ in rerum contemplatione versatur reperitur..... Si mentis functio gravitate et studio rerum seriarum videtur præstare cæteris, quum in rerum contemplatione versetur, et præter eam nullum alium finem expetere, propriamque voluptatem habere (hæc autem muneris functionem amplificat), copiam autem bonis omnibus cumulatam, nihilque præterea desiderantem, et liberam cessandi otiandique facultatem, et occupationem defatigationis expertem, quantum res humanæ ferunt, et quæcumque alia beato tribuuntur in hac functione muneris inesse constat. Si igitur ita est, perfecta sane fuerit hæc hominis beatitudo, si perfectam vitæ longitudinem adepta sit (Arist. *Ethic.*, X, c. 7).

(2) Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum quo quis adepto, nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum..... Non est aliud quod æque perficere beatitudinem possit, quam copiosus bonorum omnium status (*Consolat. philos.*, l. III, prosa 2).

(3) Voyez la note 5 du ch. 44, p. 475.

---

nem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cujus immoderantiam homines timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes; quodquidem desiderium tunc omnino complebitur quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud : *Non esurient neque sitient, et non percutiet eos æstus et sol* (*Isai.*, XLIX, 10; *Apoc.*, VII, 16).

Sic igitur patet quod per divinam visionem consequuntur substantiæ intellectuales veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur; in quo est plena sufficientia omnium bonorum, quæ, secundum Aristotelem (Ethic., X, c. 7), ad felicitatem requiritur; unde et Boetius dicit (*Consol. philos.*, l. III, pros. 2) quod beatitudo est « status omnium bonorum congrega- « tione perfectus. » Hujus autem perfectæ et ultimæ felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac

met la vie contemplative au-dessus des autres; car le Seigneur a dit: *Marie a choisi la meilleure part*, savoir la contemplation de la vérité, *et elle ne lui sera point enlevée* [Luc, x, 42]. La contemplation de la vérité commence, en effet, dès cette vie; mais, dans la vie future, elle sera parfaite : la vie active et la vie politique, au contraire, ne s'étendent pas au-delà des bornes de la vie présente.

CHAPITRE LXIV.

Dieu gouverne l'univers par sa Providence.

D'après les principes que nous venons d'exposer, il est suffisammen prouvé que Dieu est la fin de tous les êtres. D'où l'on peut ultérieurement conclure qu'il gouverne et régit l'univers par sa Providence. En effet :

1° Quand plusieurs agents sont coordonnés en vue d'une fin spéciale, celui qui en est la cause principale doit disposer de tout ce qui s'y rapporte. Prenons pour exemple une armée. Tous les corps qui la composent, ainsi que leurs opérations, tendent, comme à leur fin dernière, au bien que recherche le général, savoir la victoire; et c'est pour cela que le commandement supérieur lui revient de droit. De

---

vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quæ est possibilis in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic., x, c. 8). Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino : *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis, *quæ non auferetur ab ea* (Luc., x, 42); incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur; activa vero et civilis vita hujus vitæ terminos non transcendunt.

CAPUT LXIV.

Quod Deus sua Providentia gubernat universa.

Ex his autem quæ præmissa sunt sufficienter habetur quod Deus rerum omnium est finis; ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua Providentia gubernat et regit universa.

1° Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subjacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet; omnes enim partes exercitus et earum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare; similiter ars quæ est de fine imperat et dat leges arti quæ est de his quæ sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivæ. Quum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est (c. 17 et 18), oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet

même, la science qui s'occupe du but final est supérieure et donne des lois à la science qui se borne aux moyens : telle est la science de l'administration civile relativement à l'art militaire, celui-ci pour l'équitation, et l'art nautique comparé à l'art de construire les vaisseaux. Si donc tous les êtres ont pour fin la divine bonté [ch. 17 et 18], Dieu, à qui appartient principalement cette perfection, puisqu'il la possède, la connaît et l'aime substantiellement (1), doit régir tous les êtres.

2° Quiconque produit une chose pour une fin l'emploie en vue de cette fin. Or, nous avons démontré, d'un côté, que Dieu est la cause de tout ce qui a l'*être*, à quelque degré que ce soit [liv. II, ch. 15], et d'un autre côté, que Dieu fait tout pour une fin, qui est lui-même [liv. III, ch. 17]. Donc Dieu use de tous les êtres en les dirigeant vers leur fin. Or, c'est là ce qui s'appelle gouverner. Donc Dieu gouverne tout par sa Providence.

3° Nous avons prouvé [liv. I, ch. 13] que Dieu est le premier moteur immobile. Or, le mouvement imprimé par le premier moteur n'est pas moins énergique que celui que donnent les moteurs secondaires; mais il a une énergie plus grande, parce que sans lui ceux-ci restent dans l'inertie. Tout ce qui a le mouvement est mû pour une fin [ch. 2]. Donc Dieu, par son intelligence, conduit tous les êtres à leur fin; car il n'agit pas par nécessité de nature, mais il se détermine par un acte de son intelligence et de sa volonté [liv. II, ch. 23 et 24]. Or, la direction et le gouvernement de la Providence consistent à conduire avec intelligence des êtres à leur fin. Donc Dieu régit et gouverne par sa Providence tous les êtres qui se meuvent vers une fin,

(1) C'est-à-dire que la bonté de Dieu est l'essence de sa nature, de son intelligence et de sa volonté.

---

sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

2° Adhuc, Quicumque facit aliquid propter finem utitur illo ad finem. Ostensum est autem supra (l. II, c. 15) quod omnia quæ habent esse quocumque modo sunt effectus Dei, et (l. III, c. 17) quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam Providentiam omnium gubernator.

3° Amplius, Ostensum est (l. I, c. 13) quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis, quia sine eo non movent alia; omnia autem quæ moventur moventur propter finem, ut supra (c. 2) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos, et per intellectum; ostensum est enim supra (l. II, c. 23 et 24) quod non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem. Nihil autem [aliud] est regere et gubernare per Providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam Providentiam gubernat et regit omnia quæ moventur in finem, sive moveantur corporaliter, sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

que ce mouvement soit corporel ou spirituel ; car on dit que l'objet du désir conduit le sujet qui éprouve ce désir.

4° Les mouvements et les opérations des corps qui sont dans la nature tendent à une fin, bien qu'ils l'ignorent [ch. 2 et 3] : nous le concluons de ce que toujours, ou du moins le plus souvent, il en résulte ce qui leur convient davantage, et de ce que ce résultat serait le même s'il était la conséquence d'un dessein préconçu. Or, il est impossible que des êtres qui ignorent leur fin tendent à cette fin et l'atteignent en suivant un ordre, s'ils ne sont mus par un principe qui la connaît, comme l'archer dirige la flèche vers son but. Il faut donc que toute opération naturelle soit ordonnée par une intelligence, et médiatement ou immédiatement cet ordre vient de Dieu ; car tout art et toute science d'un degré inférieur tire ses principes de plus haut, ainsi qu'on le voit dans les sciences spéculatives et pratiques. Donc Dieu gouverne le monde par sa Providence.

5° Des êtres distincts par leur nature ne s'harmonisent dans un ordre commun que dans le cas où un seul ordonnateur les réunit ensemble. Or, l'univers se compose d'êtres distincts et doués de natures opposées, qui, cependant, se réunissent dans un ordre commun ; car les uns subissent les opérations des autres, et il en est qui empruntent un secours étranger et ont eux-mêmes leurs opérations. Donc, nécessairement, une seule intelligence coordonne et gouverne l'univers.

6° On ne peut expliquer par une nécessité naturelle les phénomènes relatifs aux mouvements des corps célestes, puisque certains corps en ont plusieurs qui ne ressemblent nullement aux autres. Donc l'ordre de ces mouvements et, par conséquent, de tous les mouvements infé-

---

4° Item, Probatum est (c. 2 et 3) quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est et non aliter fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis, sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur ; et hoc quidem mediate vel immediate oportet reducere in Deum ; oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut in scientiis operativis et speculativis apparet. Deus igitur sua Providentia mundum gubernat.

5° Adhuc, Ea quæ sunt secundum suam naturam distincta in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctæ et contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt, quum quædam operationes quorumdam excipiant, quædam autem a quibusdam juventur vel etiam operentur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

6° Amplius, Eorum quæ circa cœlestium corporum motus apparent ratio assignari non potest ex necessitate naturæ, quum quædam eorum habeant plures quibusdam et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia, et per consequens omnium in-

rieurs et des opérations qui en résultent, ne peut être réglé que par une action providentielle.

7° Plus une chose est près de la cause, et plus elle participe à son effet. Si donc certains êtres participent davantage à telle qualité, à mesure qu'ils s'approchent de tel objet, c'est une preuve que cet objet est la cause [originelle] de la qualité ainsi communiquée : par exemple, la chaleur d'un corps étant en raison inverse de sa distance du feu, il est clair que le feu est la cause de la chaleur. Or, on remarque que l'ordre des êtres est d'autant plus parfait qu'ils sont plus près de Dieu ; car on trouve souvent dans les corps inférieurs, qui s'éloignent davantage de Dieu par leur nature, des défectuosités qui dérogent aux lois naturelles, ainsi qu'on le voit dans les monstres et autres productions fortuites ; et cela n'arrive jamais dans les corps célestes, qui ne sont cependant pas immuables, à la différence des substances intellectuelles séparées. Il est évident que Dieu est la cause de l'ordre universel tout entier. Donc Dieu gouverne tout l'univers par sa Providence.

8° Nous avons montré [liv. II, ch. 23 et 24] que Dieu a donné l'existence à tous les êtres, non en vertu d'une nécessité de sa nature, mais par un acte de son intelligence et de sa volonté. Or, il ressort des principes précédemment posés [ch. 16-19] que l'intelligence et la volonté de Dieu ne peuvent avoir d'autre fin dernière que sa bonté, pour la communiquer. Le plus grand bien consiste, pour les créatures, dans l'ordre de l'univers, qui constitue la souveraine perfection selon le Philosophe (2), d'accord en cela avec la Sainte-Ecriture, qui dit : *Dieu*

(2) Perscrutandum etiam hoc est, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum et ipsum optimum ; utrum separatum quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, an

---

feriorum motuum et operationum quæ per illos motus disponuntur.

7° Item, Quanto aliquid propinquius est causæ, tanto plus participat de effectu ipsius ; unde, si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur ; sicut, si aliqua sint magis calida secundum quod magis appropinquant igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem aliqua tanto perfectius ordinata esse quanto sunt Deo magis propinqua ; nam, in corporibus inferioribus, quæ sunt maxime a Deo distantia, naturæ similitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturæ, sicut patet in monstruosis et aliis casualibus ; quod nunquam accidit in corporibus cœlestibus, quæ tamen sunt aliquo modo mutabilia ; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est autem quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur Ipse per suam Providentiam gubernator totius universitatis rerum.

8° Adhuc, Sicut supra (l. II, c. 23 et 24) probatum est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturæ, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis Ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas ejus, ut scilicet eam rebus communicet, sicut ex præmissis (c. 16-19) apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, in quantum ipsæ sunt bonæ. Id autem quod est maxime bonum in rebus

considéra toutes ses œuvres, et elles étaient très bonnes (Gen., I, 31), après avoir dit simplement de chacune en particulier qu'*elle était bonne*. Dieu a donc eu en vue et voulu principalement le bien qui consiste dans l'ordre de ses créatures. Or, gouverner n'est autre chose qu'ordonner. Donc Dieu gouverne toutes choses par un acte de son intelligence et de sa volonté.

9° Tout agent ayant en vue une fin s'occupe de préférence du moyen qui est le plus près de la fin dernière, parce que ce moyen est la fin des autres. Or, la bonté divine est la fin dernière de la volonté de Dieu, et dans la création le bien qui s'en rapproche le plus, c'est celui de l'ordre universel, puisque tout bien particulier qui est dans tel ou tel être se rapporte à celui-là comme à sa fin, de même que ce qui est moins parfait à ce qui l'est davantage. D'où il suit que la partie existe pour le tout. Donc Dieu s'occupe, avant tout, de l'ordre général de la création. Donc il règle cet ordre.

10° Tout être créé atteint sa perfection par son opération propre; car la fin dernière ou la perfection d'une chose ne peut être que son opération même, ou bien le terme ou l'effet de cette opération. Quant à la forme sous laquelle une chose existe, elle en est la perfection première, ainsi que le prouve le Philosophe (3). Or, l'ordre des créa-

utroque modo, quemadmodum exercitus; etenim bene esse ejus in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse; non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodam modo sunt, verum non similiter et natantia, et volatilia, et plantæ; nec ita se habent ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam; ad unum namque coordinata sunt omnia (Arist. *Metaphys.*, XII, c. 10).

(3) Dicimus genus unum quoddam eorum quæ sunt ipsam substantiam esse; atque hujus aliud ut materiam, quod quidem per se non est hoc aliquid, aliud formam et speciem, qua quidem jam hoc aliquid dicitur; et tertium id quod ex istis constat atque

---

creatis est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit (Metaphys., XII, c. 10), cui etiam consonat divina Scriptura, quum dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Gen.*, I, 31), quum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo est id quod est præcipue volitum et intentum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

9° Amplius, Unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinæ voluntatis est bonitas Ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, quum ordinetur ad ipsum, sicut ad finem, omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quælibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

10° Item, Quælibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam; nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio vel operationis terminus aut effectus. Forma vero, secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in secundo de



tures, qui consiste dans la distinction des natures et de leurs degrés divers, découle de la divine sagesse [liv. II, ch. 24]. Donc il en est de même de l'ordre des opérations qui conduisent les créatures à leur fin dernière. Or, coordonner les actions de certains êtres en vue d'une fin, c'est les gouverner. Donc Dieu, par sa Providence infiniment sage, gouverne et dirige tous les êtres.

Voilà pourquoi la Sainte-Écriture donne à Dieu les titres de Seigneur et de Roi, en disant : *Le Seigneur est Dieu* [Ps. XCIX, 3]; *Dieu est le Roi de toute la terre* [Ps. XLVI, 8]. C'est, en effet, au Roi et au Seigneur qu'il appartient de régir et de gouverner ceux qui sont soumis à son autorité; et, en vertu de ce principe, les livres sacrés attribuent à une loi divine le cours des choses. *Il commande au soleil*, disent-ils, *et il ne se lève pas; il enferme les étoiles comme sous un sceau* [Job, IX, 7]; *il a donné ses ordres, et ils ne passeront paint* [Ps. CXLVIII, 6].

Par là se trouve réfutée l'erreur des anciens naturalistes, qui expliquaient tout par le développement nécessaire de la matière (4); d'où il suivait que tout arrive fortuitement, et non suivant l'ordre de la Providence.

componitur. Est autem materia quidem potentia; forma vero actus atque perfectio..... Necesse est animam substantiam esse, perinde atque formam corporis naturalis potentia vitam habentis; substantia vero actus est et perfectio. Talis igitur corporis est perfectio atque actus..... Quapropter anima primus est actus perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis (Arist. *De anima*, II, c. 1).

(4) Au nombre de ces philosophes naturalistes, dont les systèmes reposent sur une nécessité naturelle, sont : Anaximène, Diogène, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Leucippe, Démocrite, et les Pythagoriciens Parménide, Xénophane, Mélissus et d'autres, dont Aristote expose les opinions dans sa *Physique* (l. II, c. 8) et dans sa *Métaphysique* (l. I, c. 3-5). Ces systèmes ont été renouvelés depuis, particulièrement par certains matérialistes du XVIII[e] siècle qui ont parfaitement vérifié, en matière de doctrine, ce proverbe : *Nihil sub sole novum.*

Anima (c. 1). Ordo autem rerum creatarum, secundum distinctionem naturarum et graduum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut ostensum est (l. II, c. 24). Ergo et ordo operationis, per quam res creatæ magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas. Deus igitur per suæ sapientiæ Providentiam rebus gubernationem et regimen præstat.

Hinc est quod Scriptura Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud : *Dominus ipse est Deus* (*Psalm.* XCIX, 3); et item : *Rex omnis terræ Deus* (*Psalm.* XLVI, 8). Regis enim est et Domini suo imperio regere et gubernare subjectos; unde et rerum cursum sacra Scriptura divino præcepto adscribit : *Qui præcipit soli, et non oritur; et stellas claudit quasi sub signaculo* (*Job*, IX, 7); et : *Præceptum posuit, et non præteribit* (*Psalm.* CXLVIII, 6).

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate materiæ provenire; ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo Providentiæ ordine.



CHAPITRE LXV.

Dieu conserve l'existence aux créatures.

De ce principe que Dieu gouverne tous les êtres par sa Providence, il suit qu'il leur conserve l'existence. En effet :

1° Le gouvernement des êtres comprend tout ce qui est pour eux un moyen d'atteindre leur fin; aussi on dit qu'ils sont régis ou gouvernés quand ils sont coordonnés pour une fin. Or, ce ne sont pas seulement les opérations des créatures, mais encore leur existence, qui les met en rapport avec la fin dernière que Dieu se propose, savoir sa bonté; car cette existence constitue pour elle une ressemblance de la bonté divine, et c'est là leur fin [ch. 19 et 20]. Donc il appartient à la Providence de Dieu de conserver l'existence aux créatures.

2° La même cause qui produit un être doit le conserver; car sa conservation n'est que son existence continuée. Or, c'est par un acte de son intelligence et de sa volonté que Dieu donne l'existence à tous les êtres [liv. II, ch. 23 et 24]. Donc il leur conserve l'existence par un acte de son intelligence et de sa volonté.

3° Aucun agent particulier univoque ne peut, rigoureusement parlant, être la cause de son espèce. Ainsi, tel homme ne peut produire l'espèce humaine; car dans ce cas il produirait l'homme, et, par conséquent, lui-même, ce qui répugne; mais en prenant les choses absolument, tel homme produit tel homme. Or, tel individu est un homme,

---

CAPUT LXV.

Quod Deus conservat res in esse.

Ex hoc autem quod Deus res sua Providentia regit, sequitur quod [eas] in esse conservet.

1° Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt; quia, in quantum sunt, divinæ bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est (c. 19 et 20). Ad divinam igitur Providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

2° Item, Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (l. II, c. 23 et 24) quod Deus, per suum intellectum et voluntatem, est causa essendi omnibus rebus. Igitur, per suum intellectum et voluntatem, conservat res omnes in esse.

3° Item, Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei, sicut hic homo non potest esse causa speciei humanæ; esset enim causa hominis, et per consequens suiipsius, quod est impossibile; est autem causa hic homo hujus hominis per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est

parce que la nature humaine est inhérente à cette matière déterminée, comme principe d'individuation. Cet homme donc ne produit l'homme qu'en ce sens, que par lui la forme humaine est appliquée à cette matière; et c'est être le principe de la génération de tel homme. Évidemment donc, tel homme, ou tout autre agent univoque dans la nature, n'est que le principe de la génération de tel ou tel individu. Or, il faut nécessairement que l'espèce humaine elle-même vienne d'une cause active qui la produise essentiellement; ce que démontrent sa composition et la disposition de ses parties, qui demeure la même dans tous les individus, à moins d'un obstacle accidentel, et ceci s'applique également à toutes les autres espèces qui sont dans la nature. Cette cause est Dieu, qui agit médiatement ou immédiatement; car il est la cause première de tous les êtres [liv. II, ch. 6]. Dieu doit donc avoir, par rapport à la conservation des espèces, le même rôle que le principe générateur dans la nature relativement à la génération dont il est la cause essentielle. Or, la génération cesse lorsque cesse l'opération génératrice. Donc toutes les espèces des êtres disparaîtraient, si l'opération divine était interrompue. Donc Dieu conserve par son opération l'existence aux créatures.

4° Quoique le mouvement survienne dans un être existant déjà, ce mouvement est en dehors de son *être*. Or, nul corps ne produit qu'autant qu'il est mû, parce que nul corps n'agit que par un mouvement, comme le prouve Aristote au premier livre de sa *Physique*. Nul corps donc n'est cause de l'*être* d'une chose en tant qu'il est l'*être*, mais il est cause de ce qui constitue le mouvement vers l'*être*, c'est-à-dire de la formation de la chose. Or, l'*être* de tout ce qui existe est un *être* com-

---

in hac materia, quæ est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis, nisi in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis hujus hominis. Patet ergo quod nec hic homo nec aliquod aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis vel hujus vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanæ esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quæ eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur; et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Hæc autem causa est Deus, vel mediate vel immediate; ostensum est enim (l. II, c. 6) quod ipse est omnium rerum causa prima. Oportet ergo quod Ipse se hoc modo habeat ad conservationem specierum sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cujus est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina. Igitur Ipse per suam operationem conservat res in esse.

4° Adhuc, Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicujus rei, nisi in quantum movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat (Physic., I). Nullum igitur corpus est causa esse alicujus rei in quantum est esse, sed est causa ejus quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cujuslibet rei est esse participatum,

muniqué, puisque rien, excepté Dieu, n'est son *être* propre [liv. I. ch. 22]. D'où il suit que Dieu, qui est à lui-même son *être*, est la cause première et essentielle de tout l'*être*. Donc l'opération divine est, relativement à l'*être* des choses, ce qu'est l'impulsion du corps moteur pour la formation et le mouvement des choses, tandis qu'elles sont formées et mues. Or, la formation ou le mouvement d'une chose ne peut se continuer si l'impulsion du moteur vient à cesser. Donc l'*être* de tout ce qui existe ne peut se conserver que par une opération divine.

5° Comme l'œuvre de l'art présuppose l'œuvre de la nature, ainsi l'œuvre de la nature présuppose l'œuvre de Dieu créateur; car la matière des œuvres de l'art vient de la nature, et la matière des œuvres de la nature vient de Dieu par la création. Or, les œuvres de l'art conservent leur existence par la vertu des œuvres de la nature : ainsi, une maison reste debout par la solidité des pierres. Donc toutes les œuvres de la nature ne continuent d'exister que par la puissance de Dieu.

6° L'impression de l'agent ne persévère dans l'effet, l'action de l'agent cessant, qu'autant qu'elle se change en la nature de cet effet : ainsi, les formes des êtres engendrés et leurs propriétés leur restent après la génération, parce qu'elles leur sont naturelles; et pareillement les habitudes sont difficiles à changer, parce qu'elles se convertissent en la nature du sujet, au lieu que les dispositions et les passions, soit du corps, soit de l'âme, demeurent quelque temps après l'action de l'agent, mais ne se perpétuent pas, parce qu'elles ne sont [en quelque manière] que la préparation de la nature. S'il s'agit, au contraire, de la nature qui appartient à un genre supérieur, l'impression ne dure pas plus longtemps que l'action de l'agent : par exemple,

---

quum non sit res aliqua, præter Deum, suum esse, ut supra (l. I, c. 22) probatum est; et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri vel moveri alicujus rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile est igitur quod esse alicujus rei maneat, nisi per operationem divinam.

5° Amplius, Sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

6° Item, Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; formæ enim generatorum et proprietates ipsorum remanent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales; et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam; dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo post actionem agentis manet, sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem

un corps diaphane ne retient pas la lumière lorsque le flambeau d'où elle émane a disparu. Or, l'*être* ne constitue la nature ou l'essence d'aucune créature, mais de Dieu seul [liv. I, ch. 21 et 22]. Donc nul être ne peut continuer d'exister si l'opération divine vient à cesser.

7° Il existe sur l'origine des choses une double affirmation : l'une, de la foi, que Dieu a donné l'existence aux êtres qui en étaient privés; l'autre, de certains philosophes, que les êtres émanent de Dieu de toute éternité. Or, que l'on adopte la première ou la seconde, on est forcé d'admettre que Dieu conserve à tout l'existence. En effet, si Dieu a produit toutes ces choses, qui auparavant n'étaient pas, leur *être*, aussi bien que leur *non-être*, dépend nécessairement de la volonté de Dieu; car, tant qu'il l'a voulu, il a permis qu'elles n'existassent pas, et quand il l'a voulu, il les a fait exister. Donc elles sont aussi longtemps que Dieu veut qu'elles soient. Donc sa volonté conserve leur être. Si, au contraire, les créatures émanent de Dieu de toute éternité, on ne peut assigner l'époque ou l'instant où elles ont commencé à émaner de Dieu. Donc, ou bien Dieu ne les a jamais produites, ou bien leur *être* procède de Dieu perpétuellement et autant qu'elles durent. Donc Dieu conserve par son opération l'existence aux créatures.

De là cette parole de l'Écriture : *Il soutient tout par la puissance de son Verbe* (1) [Hébr., I, 3].

Saint Augustin dit aussi : « La cause qui fait subsister toute créature, « c'est la puissance du Créateur, c'est la force de Celui qui peut tout « et tient tout dans sa main. Si cette force cessait un instant de régir

(1) Dieu a tout créé par la puissance de son Verbe, qui est sa parole substantielle : *In principio erat Verbum..... Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* (Joann., I. 1 et 3); c'est par la même puissance qu'il doit tout conserver, puisque la conservation d'une créature n'est que sa création continuée.

---

non est natura vel essentia alicujus rei creatæ, sed solius Dei, ut ostensum est (l. I, c. 21 et 22). Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

7° Adhuc, Circa rerum originem duplex est positio : una fidei, quod res de novo fuerunt a Deo productæ in esse; et positio quorumdam philosophorum, quod res ab æterno a Deo fluxerunt. Secundum autem utramque positionem, oportet dicere quod res conserventur a Deo in esse. Nam, si res a Deo productæ sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse; quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse quum voluit; tamdiu igitur sunt quamdiu Deus eas esse vult; sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab æterno a Deo fluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt; aut igitur nunquam a Deo productæ sunt, aut semper a Deo earum esse procedit quamdiu sunt; sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur : *Portans omnia Verbo virtutis suæ* (*Hebr.*, I, 3).

Et Augustinus dicit : « Creatoris namque potentia et omnipotentis atque « omnitenentis virtus causa est subsis- « tendi omni creaturæ; quæ virtus ab eis « quæ creata sunt regendis si aliquando

« la création, aussitôt les espèces disparaîtraient et la nature entière « serait anéantie. Lorsque l'architecte a construit son édifice, il se re- « tire, et son œuvre n'en demeure pas moins, quoique son action « cesse et malgré son absence; mais il n'en est pas ainsi du monde : « il ne pourrait durer, même pendant un clin d'œil, si Dieu lui retirait « sa direction providentielle [*super Genesim ad litteram*, liv. IV, ch. 12]. »

Ces principes renversent le sentiment de certains philosophes musulmans. Afin d'établir que l'action conservatrice de Dieu est nécessaire au monde, ils prétendirent que toutes les formes sont des accidents, et que nul accident ne peut durer deux instants de suite; en sorte que les êtres sont perpétuellement dans le travail de la formation, comme si l'être ne réclamait l'action de sa cause que lorsqu'il est en formation. Partant de là, plusieurs d'entre eux affirmèrent, dit-on, que l'existence des atomes, qui, selon eux, composent toutes les substances et ont seuls de la consistance, pourrait se prolonger pendant quelques moments, lors même que Dieu abandonnerait le gouvernement des êtres. Quelques-uns vont jusqu'à dire que rien ne cesserait d'exister si Dieu ne produisait pas l'accident de la séparation des atomes. Toutes choses évidemment absurdes.

CHAPITRE LXVI.

L'agent ne donne l'existence que parce qu'il participe à la puissance divine.

Il ressort manifestement du principe précédemment posé que les

---

« cessaret, simul et cessaret illorum species, « omnisque natura consideret. Neque enim, « sicut structor ædium, quum fabricaverit, « abscedit, atque, illo cessante atque abscedente, stat opus ejus, ita mundus vel « ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit (*super Genesim ad litteram*, l. IV, c. 12). »

Per hoc autem excluditur quorumdam loquentium in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde et aliqui eorum dicuntur ponere quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quæ sola secundum eos firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quæ omnia patet esse absurda.

agents inférieurs ne donnent l'existence qu'autant qu'ils participent à la puissance divine. En effet :

1° L'agent ne peut produire que parce que lui-même existe actuellement. Or, c'est Dieu qui, par sa Providence, conserve *l'être* aux créatures [ch. 65]. C'est donc par la puissance divine que l'agent a le pouvoir de produire.

2° Lorsque plusieurs agents subalternes dépendent d'un agent supérieur, nécessairement le résultat commun de leurs opérations doit être rapporté à leur union avec l'agent principal qui leur communique l'action et la puissance. En effet, plusieurs agents distincts n'atteignent à un but unique qu'autant qu'ils ont l'unité d'action : ainsi, tous les soldats d'une armée ont pour but la victoire ; mais ils ne l'atteignent que par leur union sous la direction du général, à qui elle appartient en propre. Or, Dieu est le premier de tous les agents [liv. I, ch. 13]. Donc, puisque le résultat commun des opérations des agents est de produire, car tout agent, par son action, produit actuellement, ils doivent atteindre à ce résultat par leur union, sous la direction de l'agent suprême, et ils agissent par sa puissance.

3° Quand plusieurs causes actives sont coordonnées, le résultat produit en dernier lieu et voulu principalement appartient en propre au premier agent. Ainsi, on doit rapporter à l'architecte et la réalisation du plan d'un édifice, et les préparatifs des éléments nécessaires, tels que le ciment, les pierres et le bois, faits par les employés inférieurs placés sous ses ordres. Or, tout agent tend principalement à la réalisation d'un être actuel, et ce résultat est produit le dernier ; car, ce but

---

CAPUT XLVI.

Quod nihil dat esse, nisi in quantum agit in virtute divina.

Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse, nisi in quantum agunt in virtute divina.

1° Nihil enim dat esse, nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam Providentiam, ut ostensum est (c. 65). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

2° Amplius, Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis; non enim plura faciunt unum, nisi in quantum unum sunt ; sicut patet quod omnes qui in exercitu sunt operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus victoria est. Ostensum est autem (l. I, c. 13) quod primum agens est Deus. Quum igitur esse sit communis effectus omnium agentium (nam omne agens facit esse actu), oportet quod hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente et agunt in virtute ipsius.

3° Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, quod est ultimum in generatione et primum in intentione est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quæ est proprius effectus ædificatoris, posterius provenit quam præparatio cæmenti et lapidum et lignorum, quæ fiunt per artifices inferiores qui subsunt ædificatori. In omni

atteint, l'agent se repose et l'œuvre n'est plus soumise au travail. C'est donc à l'agent premier, à Dieu, qu'il appartient vraiment de produire, et nul agent ne communique l'existence que parce qu'il participe à la puissance divine.

4° Parmi les opérations de l'agent inférieur, celle-là atteint le plus haut degré de bonté et de perfection, qu'il réalise avec le secours de l'agent supérieur, parce que la puissance de cet agent supérieur vient compléter celle de l'agent inférieur. Or, l'*être* constitue le plus haut point de la perfection pour un agent; car toute substance ou forme est parfaite par là même qu'elle est en acte, et il y a le même rapport entre elle et l'*être* en acte qu'entre la puissance [passive] et l'acte même. Donc l'*être* est le résultat de l'action que les agents secondaires exercent, parce qu'ils participent à la puissance de l'agent premier.

5° L'ordre des effets correspond à l'ordre des causes. Or, l'*être* est le premier de tous les effets, et tous les autres n'en sont que des modifications. La production de l'*être* appartient donc en propre au premier agent; les autres agents n'ont le pouvoir de produire que parce qu'ils participent à sa puissance, et les agents secondaires, qui, pour ainsi dire, particularisent et déterminent l'action du premier agent, sont la cause propre des autres perfections qui fixent les conditions de l'existence.

6° L'être qui possède une propriété en vertu de son essence doit être regardé comme la cause propre de celui qui possède cette même propriété par participation : ainsi, le feu est le principe de la chaleur qui se trouve dans les objets ignés. Or, Dieu seul est un être en vertu de son essence, et tous les autres êtres sont tels par participation; car

---

autem actione, esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione; nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei; et omnia quæ dant esse hoc habent, in quantum agunt in virtute Dei.

4° Amplius, Ultimum in bonitate et perfectione, inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi; nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse; quælibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu, et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

5° Item, Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ determinant esse.

6° Præterea, Quod est per essentiam tale est propria causa ejus quod est per participationem tale, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est

pour Dieu seul l'essence est l'*être*. Donc l'*être* de tout ce qui existe est l'effet propre de Dieu; en sorte que toute cause qui produit ne le fait que parce qu'elle participe à la puissance divine.

De là ce mot de l'Écriture : *Dieu a créé pour que toutes choses soient* [Sag., I, 14]; et dans plusieurs autres endroits elle nous rappelle encore que Dieu a tout fait. — On lit aussi, au livre *Des Causes*, que l'intelligence ne peut produire que si elle est divine ou bien si elle participe à la puissance divine.

CHAPITRE LXVII.

Dieu est la cause des opérations de tout agent.

Il est clair, par ces raisons, que Dieu est la cause des opérations de tous les agents. En effet :

1° Tout agent est en quelque manière la cause de l'existence, parce qu'il produit l'*être* essentiel ou bien l'*être* accidentel. Or, comme il a été démontré [ch. 66], l'agent ne donne l'existence que parce qu'il participe à la puissance divine. Donc tout agent opère par la puissance divine.

2° Toute opération résultant d'une puissance se rapporte, comme à sa cause, au principe de cette puissance : par exemple, la nature du mouvement des corps pesants et légers est en raison de leur forme, en tant qu'ils sont pesants et légers, et conséquemment nous considérons comme la cause de ce mouvement le principe générateur qui déter-

---

ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet exsistentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit in quantum agit in virtute Dei.

Hinc est quod dicitur : *Creavit* Deus, *ut essent omnia* (*Sap.*, I, 14); et in pluribus Scripturæ locis dicitur quod Deus omnia facit. — Et in Libro de Causis dicitur quod nec intelligentia dat esse, nisi in quantum est divina et in quantum agit in virtute divina.

CAPUT LXVII.

Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.

1° Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale vel accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est (c. 66). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

2° Adhuc, Omnis operatio quæ conse-

mine leur forme. Or, la puissance de tout agent vient de Dieu, comme de la source de toute perfection. Donc, puisque toute opération résulte d'une puissance, la cause générale des opérations ne peut être que Dieu.

3° Il est manifeste que tout phénomène qui cesse nécessairement lorsque s'arrête l'action de l'agent doit être attribué à cet agent. Ainsi, les couleurs disparaissant aussitôt que l'action du soleil qui illumine l'atmosphère ne se fait plus sentir, il est indubitable que le soleil est la cause du phénomène des couleurs; et il en est de même du mouvement forcé qui s'épuise avec l'impulsion violente de la cause. Or, de même que Dieu n'a pas produit les êtres seulement au premier instant de leur existence, mais qu'il les produit constamment, tant qu'ils continuent d'exister, en leur conservant l'existence [ch. 65], de même ce n'est pas seulement à leur formation que Dieu communique aux êtres la puissance d'action, mais il la renouvelle continuellement en eux, et si cette influence divine vient à s'arrêter, toute opération cesse à l'instant. C'est donc à Dieu, comme à leur cause, que se rapportent toutes les opérations.

4° Toutes les fois qu'une cause porte une puissance active à agir, c'est à elle que l'on renvoie l'action : ainsi, on attribue à l'ouvrier, parce qu'il l'a déterminée, l'opération d'un agent naturel, comme on rapporte au cuisinier la cuisson des aliments, qui se fait par le feu. Or, c'est Dieu qui détermine premièrement et principalement les opérations des puissances actives; car elles réalisent leurs opérations propres au moyen d'un mouvement du corps ou de l'âme ; et Dieu est

---

quitur aliquam virtutem attribuitur, sicut causæ, illi rei quæ dedit illam virtutem; sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum secundum quod sunt gravia et levia, et ideo causa ipsorum motus dicitur esse generans qui dedit formam. Omnis autem virtus uniuscujusque agentis est a Deo sicut a principio omnis perfectionis. Ergo, quum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cujuslibet operationis causa sit Deus.

3° Amplius, Manifestum est quod omnis actio quæ non potest permanere, cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non posset esse, cessante actione solis, quæ aerem illustrat; unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus quum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c. 65), ita, non solum quum res primo conditæ sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat ; unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in Ipsum reducitur, sicut in causam.

4° Item, Quidquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis ; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quæ est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo ; applicantur enim

le premier principe de ce double mouvement, en sa qualité de premier moteur absolument immobile [liv. I, ch. 13], de même que tout mouvement de la volonté, d'où résulte l'opération d'une puissance, revient à Dieu, comme à l'objet principal de tout amour et au premier des êtres doués de volonté. Toute opération se rapporte donc à Dieu, comme au premier et au principal agent.

5° Quand plusieurs causes actives sont coordonnées, les causes secondaires agissent nécessairement d'après la cause supérieure. C'est ce que nous voyons dans l'ordre naturel, où les corps inférieurs agissent par la vertu des corps célestes, et aussi dans les choses qui dépendent de la volonté ; car tous les ouvriers subalternes travaillent sous la direction de l'architecte. Or, Dieu est au premier rang dans la série des causes actives [liv. I, ch. 13]. Toutes les causes secondaires agissent donc en vertu de son influence. Or, l'être qui donne la puissance d'agir est plutôt la cause de l'action que celui qui la réalise ; car l'action appartient plus à l'agent principal qu'à l'instrument. C'est donc à Dieu comme à la cause principale, bien plus qu'aux agents secondaires, qu'il faut rapporter toute action.

6° Tout agent, par son opération, se dispose pour une fin dernière. Or, cette fin dernière est nécessairement, ou l'opération elle-même, ou le résultat de l'opération. C'est à Dieu à mettre les êtres en rapport avec leur fin [ch. 64]. Il faut donc conclure que tout agent opère en vertu de la puissance divine. Donc Dieu est cause de l'action de tous les êtres.

Les livres saints consacrent cette doctrine dans ces passages : *Sei-*

---

virtutes operativæ ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animæ; primum autem principium utriusque motus est Deus ; est enim primum movens omnino immobile, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

5° Adhuc, In omnibus causis agentibus ordinatis, semper oportet quod causæ sequentes agant in virtute causæ primæ ; sicut, in rebus naturalibus, corpora inferiora agunt in virtute corporum cœlestium, et, in rebus voluntariis, omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectonis. In ordine autem causarum agentium, Deus est prima causa, ut ostensum est (l. I, c. 13). Ergo omnes causæ inferiores agentes agunt in virtute Ipsius. Causa autem actionis magis est id cujus virtute agitur quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundæ causæ agentes.

6° Item, Omne operans, per suam operationem, ordinatur ad finem ultimum. Oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, ut supra (c. 64) ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens in virtute divina agat. Ipse igitur est qui est causa actionis omnium rerum.

Hinc est quod dicitur : *Omnia opera nos-*

gneur, vous avez accompli en nous toutes nos œuvres [Is., XXVI, 12]. *Sans moi vous ne pouvez rien faire* [Joann., XV, 5]. *C'est Dieu qui, selon son bon plaisir, nous donne de vouloir et d'accomplir ce que nous voulons* [Philipp., II, 13]. C'est par la même raison que l'Écriture attribue fréquemment à une action divine des effets naturels, parce que c'est Dieu qui agit dans tout agent naturel ou volontaire, selon ces autres paroles : *Ne m'avez-vous pas formé comme le lait qui se caille et se durcit ensuite* [Job, X, 10 et 11]. *Le Seigneur a tonné du haut du ciel, et le Très-Haut a fait entendre sa voix : il a lancé la grêle et des charbons de feu* [Ps. XVII, 14].

CHAPITRE LXVIII.

Dieu est présent partout et dans tous les êtres.

De ce que nous venons de dire il résulte que Dieu est nécessairement partout et dans tous les êtres. En effet :

1° Le Philosophe prouve que le moteur et le mobile doivent être ensemble (1). Or, c'est Dieu qui porte tous les agents à réaliser leurs opérations [ch. 67]. Donc il est dans tous les êtres.

2° Tout ce qui est dans un lieu ou dans une chose quelconque est en quelque manière en contact avec cette chose. La substance maté-

(1) Primum movens, non id cujus gratia, sed unde est principium motionis, cum eo quod movetur simul est. Dico autem simul, quod nihil inter ea intercedat ; hoc enim rei omnis quæ movetur et ejus quæ movet commune est, etc. (Arist. *Phys.*, VII, c. 2). — Aristote prouve *in extenso* cette proposition dans le reste du chapitre.

---

tra operatus es nobis, Domine (*Isai.*, XXVI, 12) ; et : *Sine me nihil potestis facere* (*Joann.*, XV, 5) ; et : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (*Philipp.*, II, 13). Et hac ratione frequenter in Scriptura naturæ effectus operationi divinæ attribuuntur, quia Ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem, sicut illud : *Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti ? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me* (*Job*, X, 10 et 11) ; et : *Intonuit de cælo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam : grando et carbones ignis* (*Psalm.* XVII, 14).

CAPUT LXVIII.

Quod Deus est ubique et in omnibus rebus.

Ex hoc autem apparet quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus.

1° Movens enim et motum oportet simul esse, ut probat Philosophus (Physic., VII, c. 2). Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est (c. 67). *Est* igitur in omnibus rebus.

2° Item, Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam. Res enim corporea est in aliquo sicut in

rielle, en effet, est dans une chose comme dans un lieu à raison du contact de l'étendue, et la substance spirituelle y est présente par e contact de la puissance, puisqu'elle n'a pas d'étendue. Il y a donc entre la substance spirituelle et son mode de présence par la puissance le même rapport qu'entre la substance matérielle et son mode de présence par l'étendue. Or, si un corps avait une étendue infinie, il serait nécessairement partout. Donc, si une substance spirituelle possède une puissance infinie, elle doit être partout. Or, la puissance divine est infinie [liv. I, ch. 43]. Donc Dieu est partout.

3° On doit trouver entre la cause générale et l'effet général le même rapport qu'entre la cause particulière et l'effet particulier. Or, la cause particulière est nécessairement conjointe à son effet propre et particulier : le feu, par exemple, échauffe en vertu de son essence, et l'âme, aussi par son essence, donne la vie au corps. Dieu donc étant la cause universelle de l'*être* tout entier [liv. II, ch. 6], partout où se trouve l'*être*, il est nécessairement présent.

4° Tout agent qui n'est directement présent qu'à l'un de ses effets ne peut étendre son action à plusieurs objets que par le moyen de cet effet, parce que l'agent doit être uni au sujet de l'action : c'est ainsi que la force motrice [ou vitale] ne meut les autres membres que par l'intermédiaire du cœur. Si donc Dieu n'etait présent qu'à l'un de ses effets, comme au premier mobile qui reçoit immédiatement de lui le mouvement, il en résulterait que son action ne pourrait se communiquer aux autres créatures que par l'intermédiaire de cet agent. Or, il y a en cela un inconvénient; car si l'action d'un agent ne peut at-

---

loco secundum contactum quantitatis dimensivæ; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, quum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oportet illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem (l. I, c. 43) Deum esse infinitæ virtutis. Est igitur ubique.

3° Adhuc, Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul; sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Quum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut ostensum est (l. II, c. 6), oportet quod, in quocumque est invenire esse, ei adsit divina præsentia.

4° Amplius, Quodcumque agens est præsens tantum uni suorum effectuum, ejus actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul; sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset præsens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod ejus actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicujus agentis actio

teindre plusieurs objets que par l'intermédiaire d'un premier moteur. celui-ci doit être en proportion adéquate de puissance avec le premier agent, qui, sans cela, ne pourrait déployer toute son activité : aussi voyons-nous que le cœur suffit à effectuer tous les mouvements que la force motrice [ou vitale] peut produire. Mais aucun agent créé n'est capable de réaliser tous les effets que la puissance divine peut produire, puisque, comme il a été prouvé [liv. I, ch. 43], cette puissance est infiniment au-dessus de toute créature. Il répugne donc d'admettre que l'action divine ne s'étende aux autres effets que par l'intermédiaire du premier. Donc Dieu n'est pas présent seulement à l'un de ses effets, mais à tous généralement; et les mêmes raisons reviennent si l'on dit que Dieu est présent à certains êtres et non à tous; car, sous quelque rapport que l'on envisage les effets divins, jamais ils n'auront une puissance d'exécution correspondante à la puissance de Dieu.

5° La cause active doit nécessairement coexister avec son effet prochain et immédiat. Or, il y a dans tous les êtres un effet prochain et immédiat de Dieu; car Dieu seul peut créer [liv. II, ch. 21]. Dans tout être se trouve aussi quelque chose qui résulte de la création : dans les corps, c'est la matière première; dans les êtres spirituels, c'est une essence simple, comme nous l'avons prouvé [liv. II, ch. 49-55]. Il faut donc que Dieu soit simultanément présent dans tous les êtres, pour cette raison surtout, qu'il conserve toujours et à tous les instants l'existence aux créatures qu'il a fait passer du néant à l'*être* [ch. 65].

L'Écriture exprime ainsi cette vérité : *Je remplis le ciel et la terre* [Jérém., XXIII, 24]. *Si je monte au ciel, vous y êtes; si je descends dans l'enfer, je vous y trouve* [Ps. CXXXVIII, 8].

---

non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam ejus virtutem; aliter enim non posset agens tota sua virtute uti, sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quidquid divina virtus facere potest, quum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quæ ostensa sunt (l. I, c. 43). Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia, nisi mediante uno primo. Non est igitur præsens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus; eadem enim ratione opinabitur, si quis dicat eum esse in aliquibus et non in omnibus, quia quocumque modo effectus divini accipiantur non sufficienter explere poterunt divinæ virtutis executionem.

5° Præterea, Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim (l. II, c. 21) quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur : in rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiæ, ut ex his apparet quæ sunt determinata (l. II, c. 49-55). Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, præsertim quum ea quæ de non

Ces principes réfutent l'erreur de certains philosophes qui disent que Dieu habite dans une partie déterminée du monde : par exemple, dans le suprême empyrée, du côté de l'orient, d'où part le mouvement imprimé aux corps célestes. On pourrait cependant soutenir cette doctrine, en la prenant dans un bon sens, c'est-à-dire en admettant que Dieu n'est pas renfermé dans telle partie de l'univers, mais que, dans l'ordre de la nature et sous l'action de Dieu, le principe de tous les mouvements que reçoivent les corps est à un point donné. La Sainte-Écriture n'entend pas autrement cette résidence spéciale de Dieu dans le ciel, lorsqu'elle dit : *Le ciel est mon trône* [Isaïe, LXVI, 1]. *Le ciel du ciel est au Seigneur* [Ps. CXIII, 16]. Mais dès qu'en dehors des lois naturelles Dieu manifeste jusque dans les corps inférieurs une action qu'on ne peut pas attribuer à la puissance d'un corps céleste, évidemment il est immédiatement présent, non-seulement dans le ciel, mais encore dans les êtres les plus vils.

Toutefois, il ne faut pas croire que Dieu soit partout présent de telle sorte que sa substance se trouve divisée suivant les lieux, comme si une partie était ici et une autre ailleurs; mais il est tout entier partout; car, en vertu de sa simplicité absolue, il n'a point de parties.

Sa simplicité n'est pas non plus la même que celle du point mathématique, qui est le terme de l'étendue, et qui, par conséquent, a sa place déterminée dans l'étendue; aussi le point ne peut-il occuper qu'un espace indivisible. Or, Dieu est indivisible et absolument étranger à l'étendue. C'est pourquoi il n'est pas restreint par la nécessité de son essence à un lieu grand ou petit, comme s'il devait

---

esse ad esse produxit continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est (c. 65).

Hinc est quod dicitur : *Cœlum et terram ego impleo* (*Jerem.*, XXIII, 24); et : *Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades* (*Psalm.* CXXXVIII, 8).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cœlo et in parte orientis, unde est principium motus cœli. Quorum tamen dictum sustineri posset, si sane accipiatur, ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum, sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturæ ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente; propter quod et in sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in cœlo, secundum illud : *Cœlum mea sedes* (*Isai.*, LXVI, 1); et : *Cœlum cœli Domino* (*Psalm.* CXIII, 16). Sed ex hoc quod, præter naturæ ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute cœlestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum, non solum cœlesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem æstimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi; sed totus ubique est; Deus enim, quum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui et, propter hoc, determinatum situm in continuo habet; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui

être nécessairement en quelque lieu, puisqu'il a existé dès l'éternité et avant tout lieu; mais par sa puissance sans limites, et en sa qualité de cause universelle de l'existence [liv. II, ch. 6], il est en contact avec tous les êtres qui remplissent un lieu. Dieu est donc tout entier partout où il est, parce que sa puissance, qui est simple, s'étend à tout.

On ne doit pas s'imaginer pour cela qu'il est dans les êtres comme mélangé avec eux; car nous avons prouvé qu'il n'est ni la matière ni la forme d'aucune chose [liv. I, ch. 26 et 27]; mais il est présent dans ses œuvres de la même manière que la cause est présente à son effet.

CHAPITRE LXIX.

De l'opinion de ceux qui privent les êtres de la nature de leurs propres actions.

Les raisons que nous venons d'apporter ont fait tomber dans l'erreur quelques écrivains qui ont cru qu'aucune créature n'agit d'une manière quelconque dans la production des effets naturels, en sorte que, par exemple, le feu n'échauffe pas, mais c'est Dieu qui produit la chaleur, lorsque le feu est présent; et ils prétendent qu'il en est de même pour tous les autres effets naturels.

Ils ont essayé d'appuyer cette fausse opinion sur ce raisonnement, que nulle forme, soit substantielle, soit accidentelle, ne peut arriver à l'être que par voie de création; car les formes et les accidents ne

---

exsistens; unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab æterno ante omnem locum; sed immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco, quum sit universalis causa essendi, ut dictum est (l. II, c. 6). Sic igitur Ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen æstimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus; ostensum est enim (l. I, c 26 et 27) quod neque materia neque forma est alicujus; sed est in operibus per modum causæ agentis.

CAPUT LXIX.

De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones.

Ex præmissis autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem, præsente igne; et similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam for-



sauraient être tirés de la matière, puisque la matière n'en fait pas partie; d'où il résulte que, s'ils sont produits, ils sortent du néant, c'est-à-dire qu'ils sont créés; et, comme l'action créatrice appartient exclusivement à Dieu [liv. II, ch. 21], il paraît suivre de là que Dieu seul produit dans la nature les formes substantielles aussi bien que les formes accidentelles.

Certains philosophes ont émis une opinion qui revient en partie à la précédente. Ils raisonnent ainsi :

Puisque tout ce qui n'existe pas par soi-même dérive d'un être qui a une existence propre, il semble que les formes des choses qui n'existent pas par elles-mêmes, mais dans la matière, procèdent d'autres formes qui existent par elles-mêmes et sans matière; de telle sorte que les formes qui existent dans la matière ne sont qu'une participation de celles qui existent indépendamment de la matière. Aussi, selon Platon, certaines formes séparées [ou purement spirituelles] sont les espèces [ou types] des choses sensibles, et la cause de leur existence, en tant que ces dernières communiquent avec elles (1). Avicenne prétend, de son côté, que toutes les formes substantielles émanent d'une intelligence active, et que les formes accidentelles, au contraire, sont des dispositions de la matière résultant de l'action des

(1) Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, idea (id est species), erit semper eadem in omnibus? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut, quum sint notiones, carere intelligentia? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. — At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, has species veluti exemplaria quædam in natura constare, alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effictas esse, tanquam imagines atque simulacra; ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur et eas quodam modo repræsentent (Plato, *Parmenides*, p. 123, H. Steph., 1578).

mam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse; non enim possunt formæ et accidentia fieri ex materia, quum non habeant materiam partem sui; unde, si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari; et, quia creatio solius Dei actio est, ut ostensum est (l. II, c. 21), sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Huic autem positioni partim etiam quorumdam philosophorum opinio concordavit.

Quia enim omne quod per se non est ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formæ rerum quæ non sunt per se exsistentes, sed in materia, proveniant ex formis quæ per se sine materia sunt; quasi formæ in materia exsistentes sint quædam participationes illarum formarum quæ sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quæ sunt causæ essendi his sensibilibus secundum quod eas participant. Avicenna vero (Metaphys., tract. 9, c. 4 et 5) posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere; accidentales autem formas esse ponebat materiæ dispositiones, quæ ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant; in quo a priore stultitia de-

agents subalternes qui la préparent; et de cette manière il évitait la contradiction que présente la première opinion. Il paraissait avoir pour ui cette raison, qu'il n'y a pas, dans les corps, d'autre puissance active qu'une forme accidentelle; et l'on considère comme telles les qualités actives et passives qui nous semblent incapables de produire des formes substantielles. Parmi les substances inférieures, il y en a qui ne procèdent pas de leurs semblables : tels sont les animaux qui naissent de la putréfaction; ce qui prouve que leurs formes émanent de principes supérieurs, et la même raison s'applique aux autres formes, dont plusieurs sont beaucoup plus nobles.

D'autres trouvent un argument en faveur de cette thèse dans le peu d'activité des corps de la nature. Toute forme corporelle, en effet, est inhérente à la quantité. Or, la quantité fait obstacle à l'action et au mouvement; et nous en avons une preuve en ce que plus on ajoute à la quantité d'un corps, plus son poids augmente, et son mouvement se ralentit en proportion. De là ils concluent que nul corps n'est actif, mais seulement passif.

Ils donnent encore cette preuve : Tout être passif est le sujet de l'agent, et, si l'on excepte le premier agent, qui produit selon la rigueur du terme, tout agent a besoin d'un sujet placé au-dessous de lui (2).

(2) Dieu ne produit pas de la même manière que les causes secondes. Les effets de ces dernières ne sont que des modifications ou formes accidentelles, et, par conséquent, leur action ne peut s'exercer que sur une matière préexistante qui leur serve de sujet, puisque rien ne peut être modifié que ce qui est déjà quelque chose. Dieu seul a la puissance de produire les substances. Nulle substance n'est produite qu'autant qu'elle est tirée du néant ou créée, puisque, si elle était simplement composée d'éléments antérieurs, cette production ne serait qu'une modification ou combinaison nouvelle de ces éléments. Le premier agent, qui est Dieu, n'a donc besoin d'aucun sujet lorsqu'il veut déployer son activité dans la réalisation d'un *fait* extérieur ou d'un être distinct de lui. Ce principe est vrai, mais la conséquence qu'on en tire n'y est pas renfermée.

---

clinabat. Hujus autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus, nisi accidentalis forma, sicut qualitates activæ et passivæ, quæ non videntur esse ad hoc sufficientes quod substantiales formas causare possint. Inveniuntur etiam quædam in istis inferioribus quæ non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata; unde videtur quod horum formæ ex altioribus proveniant principiis, et pari ratione aliæ formæ quarum quædam sunt multo nobiliores.

Quidam vero, ad hoc, argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum; nam omnis corporis forma est adjuncta quantitati; quantitas autem impedit et actionem et motum; cujus signum ponunt quia, quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius et tardatur motus ejus; unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam nituntur ostendere per hoc quod omne patiens est subjectum agenti et omne agens, præter primum, quod causat, requirit subjectum inferius se; nulla autem substantia est inferior corporali; unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam, ad hoc, quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo

Or, il n'y a plus de substances au-dessous des corps. On peut donc en conclure que nul corps n'est actif.

La substance des corps, ajoutent-ils, est la plus éloignée du premier agent. Il s'ensuit donc que la puissance d'agir n'arrive pas jusqu'à elle ; mais, de même que Dieu n'est qu'actif, ainsi les corps, par cela seul qu'ils sont au dernier degré dans l'échelle des êtres, ne sont que passifs.

De toutes ces raisons, Avicebron conclut qu'il n'y a pas de corps actif, mais que la puissance de la substance spirituelle, en passant par les corps, réalise ces actions qui semblent appartenir à ces derniers.

Quelques philosophes de la religion musulmane apportent, dit-on, cette autre raison, que les accidents ne proviennent point de l'action des corps, parce que l'accident ne passe pas d'un sujet dans un autre. Ils tirent de là cette conséquence, que la chaleur ne passe pas du corps chaud dans un corps qu'il échauffe ; mais ils prétendent que Dieu produit par voie de création tous les accidents de ce genre.

Les opinions que nous venons d'exposer présentent une foule d'inconvénients. En effet :

1° S'il est vrai qu'il n'y a pas de cause inférieure, et surtout de cause corporelle, capable d'une opération quelconque, mais que Dieu seul opère dans tous les êtres, comme Dieu ne change pas en agissant sur des êtres divers, il n'y aura pas dans les effets une variété correspondante à la diversité des sujets dans lesquels se réalisera l'opération. Or, les sens seuls nous démontrent la fausseté de cette conséquence ; car l'application d'un corps chaud ne produit pas le refroidissement, mais il ne peut qu'échauffer ; de même le sperme humain ne sert qu'à

---

agente ; unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem, sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, quum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron (in libro *Fontis vitæ*) quod nullum corpus est activum, sed virtus substantiæ spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quæ per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum ; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum ; sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad præmissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur.

1° Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum ; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi ho-

la génération de l'homme. Donc on ne doit pas attribuer si absolument à la puissance divine la causalité des effets inférieurs que les agents subalternes en soient totalement privés.

2° C'est contredire la notion de la sagesse que de supposer quelque chose d'inutile dans les œuvres du sage. Or, si nous admettons que les créatures ne concourent en aucune manière par leur opération à produire certains effets, mais que Dieu seul fait tout immédiatement, c'est en vain qu'il emploie d'autres êtres pour réaliser quelque chose. Donc une telle opinion détruit la sagesse divine.

3° Dès lors qu'un être met dans un autre quelque attribut principal, il lui communique également tout ce qui ressort de cet attribut : ainsi, la cause qui rend pésant un corps élémentaire lui donne la faculté de se mouvoir de haut en bas. Or, si l'on fait actuellement une chose, cela suppose que l'on a une existence actuelle, comme nous le voyons en Dieu, qui est un acte pur et la cause première de l'existence de tous les êtres [liv. I, ch. 13; liv. II, ch. 15]. Si donc il a fait participer les créatures à sa ressemblance sous le rapport de l'*être*, en tant qu'il leur a donné l'existence, nous en concluons qu'il leur a également communiqué sa ressemblance sous le rapport de l'action, en sorte que les créatures ont aussi leurs opérations propres.

4° La perfection de l'effet nous fait juger de la perfection de la cause; car plus la puissance est grande et plus est parfait l'effet qu'elle produit. Or, Dieu est le plus parfait des agents. Donc ses créatures tirent nécessairement de lui leur perfection. Donc retrancher de la perfection des créatures c'est diminuer la perfection de la puissance divine. Or, on retranche beaucoup de la perfection des créatures, si

---

minis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinæ virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

2° Item, Contra rationem sapientiæ est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatæ nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitæ ab ipso aliæ res ad producendos effectus. Repugnat igitur prædicta positio divinæ sapientiæ.

3° Adhuc, Quod dat alicui aliquod principale dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud; sicut causa quæ dat corpori elementari gravitatem dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo; ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus, ut supra (l. I, c. 13; l. II, c. 15) dictum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est quod communicavit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatæ habeant proprias actiones.

4° Amplius, Perfectio effectus determinat perfectionem causæ; major enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab Ipso creatæ perfectionem ab eo consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinæ

l'on prétend que nulle d'entre elles n'est capable d'agir pour produire quelque effet; car toute perfection demande, pour être complète, que celui qui la possède puisse la communiquer à un autre. Donc cette opinion diminue la puissance divine.

5° De même que le propre du bien est de faire quelque chose de bon, ainsi le propre du souverain bien est de faire quelque chose de très bon. Or, le souverain bien c'est Dieu [liv. I, ch. 41]. Donc il lui appartient de faire toutes choses très bonnes. Or, le bien que reçoit un être est préférable, s'il est commun à beaucoup d'autres, que s'il le possède en propre; car le bien commun est dans tous les cas supérieur au bien de l'individu. Le bien de l'individu se communique à plusieurs, s'il passe de cet individu chez d'autres; ce qui ne peut se faire qu'autant qu'il le répand hors de lui par son action propre, et, s'il n'a pas le pouvoir de le répandre ainsi, ce bien reste sa propriété. Donc Dieu a communiqué sa bonté aux créatures, de telle sorte que chacune peut transmettre à d'autres ce qu'elle a reçu. Donc refuser aux créatures des actions qui leur sont propres, c'est déroger à la divine bonté.

6° En refusant d'admettre que les créatures sont coordonnées entre elles, on leur retire leur plus grand bien, puisque chacune d'elles est bonne prise séparément, et toutes ensemble sont très bonnes à raison de l'ordre universel; car le tout l'emporte toujours sur les parties, dont il est la fin. Or, si les créatures n'agissent pas, elles ne sont point coordonnées; car le rapport qui s'établit entre des choses de natures diverses, lorsque les unes agissent et les autres souffrent l'action, con-

---

virtutis. Sed, si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ; ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam habet possit alteri communicare. Detrahit igitur hæc positio divinæ virtuti.

5° Item, Sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (l. I, c. 41). Igitur ejus est facere optime omnia. Melius autem est bonum quod, alicui collatum, sit multorum commune quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur; quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem; si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibiipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res quod accepit possit in aliam rem tranfundere. Detrahere ergo actiones proprias a rebus creatis est divinæ bonitati derogare.

6° Adhuc, Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi; semper enim totum melius est partibus et finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quæ sunt diversæ secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quædam agunt et quæ-

stitue le seul lien qui les ramène à l'unité de l'ordre. Il répugne donc que les créatures n'aient aucune action qui leur soit propre.

7° Dans le cas où aucun effet ne résulterait de l'action des créatures, mais seulement de l'action de Dieu, nulle cause créée ne pourrait manifester sa puissance par des effets; car l'effet ne fait paraître la puissance de la cause qu'à raison de l'action qui procède de la puissance et se termine à l'effet. Or, nous ne connaissons par l'effet la nature de la cause qu'autant qu'il nous révèle quelle est sa puissance, et c'est la nature qui détermine cette dernière. Si donc les créatures sont dépourvues d'activité pour produire des effets, il s'ensuit que jamais nous ne pourrons connaître au moyen d'un effet la nature d'un être créé, et, par conséquent, nous restons privés de toutes les notions des sciences naturelles, dont les démonstrations se tirent principalement des effets.

8° La méthode d'induction nous prouve que ce principe : Le semblable produit son semblable, ne souffre pas d'exception. Or, la substance produite par voie de génération dans un ordre inférieur [c'est-à-dire dans le genre des corps] n'est pas seulement une forme, mais elle se compose d'une matière et d'une forme; car toute génération suppose un élément, savoir la matière, et elle a un terme, qui est la forme. Donc le principe générateur ne sera pas non plus seulement une forme, mais le composé d'une matière et d'une forme. Donc il ne faut considérer comme causes des formes inhérentes à la matière, ni les espèces [ou types] des substances séparées [ou spirituelles], comme le veulent les Platoniciens, ni une intelligence active, ainsi qu'Avicenne le prétend, mais bien plutôt ce composé d'une matière et d'une forme.

---

dam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habent proprias actiones.

7° Amplius, Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causæ creatæ; non enim effectus ostendit virtutem causæ, nisi ratione actionis, quæ, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causæ non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur ejus virtus, quæ naturam consequitur. Si igitur res creatæ non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatæ poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis, in qua præcipue demonstrationes per effectum sequuntur.

8° Item, Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma; nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet igitur quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatarum, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quæ sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

9° Item, Si agere sequitur ad esse in

9° Si pour agir il faut être d'abord en acte, il répugne que l'acte le plus parfait soit privé d'action. Or, la forme substantielle est un acte plus parfait que la forme accidentelle. Si donc les formes accidentelles inhérentes aux substances corporelles ont des actions qui leur sont propres, il en sera de même, à plus forte raison, de la forme substantielle. Or, l'action de cette dernière forme ne consiste pas à mettre la matière dans la disposition convenable, parce que cette disposition résulte d'un changement et que les formes accidentelles suffisent à le réaliser. Donc la forme de l'être générateur est le principe de l'action qui fait que la forme substantielle passe dans le sujet engendré.

Il est facile de répondre aux arguments de nos adversaires.

1° Puisque rien n'est produit que pour exister, de même que la forme n'est pas un être en ce sens que l'existence lui est inhérente à elle-même, mais en ce que par elle le composé subsiste, ainsi, à proprement parler, la forme n'est pas produite, mais elle commence d'exister par là même que le composé passe de la puissance à l'acte, qui n'est autre que la forme.

2° Il n'est pas nécessaire que tout être qui revêt une forme par participation la tire immédiatement de celui qui est la forme essentielle; mais il suffit qu'elle découle immédiatement d'un autre qui a reçu la même forme de la même manière, c'est-à-dire par participation, et qui agit en vertu de la puissance de cette forme séparée, si elle a réellement ce caractère : ainsi, l'agent produit un effet qui lui ressemble.

3° De ce que toute action des corps inférieurs a lieu au moyen des qualités actives et passives, ou des accidents, il ne s'ensuit pas rigou-

---

actu, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam forma accidentalis. Si igitur formæ accidentales quæ sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem ejusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formæ accidentales. Igitur forma generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt facile est solvere.

1° Quum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

2° Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma, sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam simili modo, scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formæ separatæ, si qua sit talis; sic enim agens similem effectum sibi producit.

3° Similiter etiam nec oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quæ sunt accidentia, non producatur ex actione earum nisi accidens; quia illæ formæ accidentales,



reusement que leur action n'a d'autre résultat que l'accident. En effet, la forme substantielle, qui, conjointement avec la matière, est cause des propres accidents, produisant ces formes accidentelles, celles-ci agissent par la puissance de la forme substantielle. Or, lorsque l'action de l'agent repose sur une puissance étrangère, l'effet qu'il produit ne lui ressemble pas seulement à lui-même, mais encore, et bien plus, à l'être par la puissance duquel il agit : c'est ainsi que l'action de l'instrument fait passer la ressemblance de l'art dans l'œuvre de l'artiste. D'où il suit que les formes accidentelles devenant actives, elles produisent des formes substantielles, parce qu'elles agissent en qualité d'instruments, sous la puissance des formes substantielles.

4° La forme substantielle des animaux qui naissent de la putréfaction a sa cause dans un agent corporel, savoir dans un corps céleste, qui est le premier auteur du changement [survenu dans la matière]. Tous les principes compris dans les substances inférieures, qui concourent à la réalisation de la forme, doivent donc agir en vertu de sa puissance, et c'est pour cela qu'une influence céleste peut produire seule et sans le secours d'un agent univoque (3) certaines formes imparfaites, au lieu que pour produire les formes plus parfaites, telles que les âmes des animaux parfaits, un agent univoque doit nécessairement agir conjointement avec l'agent céleste; car ces animaux ne sont engendrés que du sperme : ce qui fait dire à Aristote [*Phys.*, II, ch. 3, *in fine.*] « qu'un homme et le soleil concourent à la génération de l'homme. »

5° La quantité ne met obstacle à l'action de la forme que par acci-

(3) L'agent *univoque* est celui qui porte la même dénomination que son effet, à raison de l'identité de nature.

---

sicut causantur a forma substantiali, quæ simul cum materia est causa propriorum accidentium, ita agunt virtute formæ substantialis; quod autem agit in virtute alterius producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit, sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo artis; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substantiales, in quantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

4° In animalibus vero quæ ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore cœlesti, quod est primum alterans; unde oportet quod omnia moventia ad formam, in istis inferioribus, agant in virtute illius; et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus cœlestis absque agente univoco; ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animæ animalium perfectorum, requiritur cum agente cœlesti agens univocum; talia enim animalia non generantur nisi ex semine; et propter hoc dicit Aristoteles (Physic., II, c. 3, in fine) quod « homo generat hominem et sol. »

5° Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formæ, nisi per accidens, in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in ma-

dent, c'est-à-dire en tant que toute quantité continue réside dans la matière; mais la forme inhérente à la matière étant moins en acte, sa puissance d'action est plus restreinte. C'est pourquoi, ainsi que nous le voyons par le feu, l'activité d'un corps s'accroît en proportion de ce que la forme domine en lui sur la matière.

6° De quelque manière que s'exerce l'action dont est capable la forme inhérente à la matière, on voit que la quantité augmente son énergie au lieu de la diminuer; car, supposé que la chaleur d'un corps igné conserve la même intensité, il échauffera davantage si sa masse est plus considérable; de même, si la pesanteur reste également proportionnée, à mesure que le poids d'un corps s'augmentera, son mouvement naturel [de haut en bas] deviendra plus rapide et, par là même, le mouvement [de bas en haut] qui contrarie sa nature se ralentira. Donc, puisque le mouvement qui contrarie la nature des corps pesants se ralentit en raison de leur masse, on ne peut pas dire que la quantité met obstacle à l'action; mais elle ajoute plutôt à son énergie.

7° Quoique la substance corporelle occupe, à raison de son genre, le dernier degré dans l'échelle des êtres, on n'en doit pas conclure que tout corps est privé d'action; car, même en restant dans l'ordre des corps, on voit que l'un est supérieur à l'autre, que sa forme est plus parfaite et son activité plus grande : tel est le feu, comparé aux corps inférieurs; et cependant la faculté d'agir s'étend jusqu'au plus vil d'entre eux. Il est évident, en effet, qu'un corps ne saurait agir suivant tout ce qui le constitue, puisqu'il est composé d'une matière, qui est un être en puissance, et d'une forme, qui est l'acte; car tout agent agit selon qu'il est en acte; et, d'après ce principe, tout corps agit en

---

teria exsistens, quum sit minoris actualitatis, est, per consequens, minoris virtutis in agendo; unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, sicut ignis, est magis activum.

6° Supposito autem modo actionis quam forma in materia exsistens habere potest, quantitas coauget magis quam minuat actionem; nam, quanto corpus ignis fuerit majus, supposita æque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et, supposita gravitate æque intensa, quanto majus fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, et inde est quod tardius movetur motu innaturali; quia igitur corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis, quum fuerint majoris quantitatis, non ostenditur quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam.

7° Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod, in ordine rerum, substantia corporalis est infima secundum suum genus; quia etiam inter corpora unum est superius altero et formalius et magis activum, sicut ignis est respectu inferiorum corporum, nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, quum sit compositum ex materia, quæ est ens in potentia, et forma, quæ est actus; agit enim unumquodque secundum quod est actu; et propter hoc,

vertu de sa forme, et l'autre corps qui souffre l'action devient un sujet relativement à cette forme et en raison de sa matière, en tant que sa matière est en puissance par rapport à la forme de l'agent. Si, au contraire, la matière du corps qui devient actif est en puissance pour la forme du corps qui reçoit son action, ces deux corps seront actifs et passifs l'un par l'autre réciproquement, comme cela a lieu entre deux corps élémentaires. S'il en est autrement, l'un des deux sera seulement passif relativement au premier; et c'est là le rapport qui existe entre un corps céleste et un corps élémentaire. Donc l'action qu'exerce un corps sur son sujet n'appartient pas à tout ce qui constitue le corps, mais à la forme, qui est le principe de son activité.

8° Il est faux que les corps soient placés à la plus grande distance possible de Dieu. Dieu, en effet, étant un acte pur, un être est plus ou moins éloigné de lui suivant qu'il est plus ou moins en acte ou en puissance. De tous les êtres, celui-là même est à une distance extrême de Dieu qui n'est qu'une simple puissance : telle est la matière première, qui, pour cette raison, est incapable d'agir et ne peut que souffrir une action étrangère. Quant aux corps, comme ils sont composés d'une matière et d'une forme, ils se rapprochent de la ressemblance divine par là même qu'ils sont revêtus de la forme, qu'Aristote appelle « quelque chose de divin (4). » Ainsi donc, en tant qu'ils ont une forme, ils agissent, et en tant qu'ils ont une matière, ils restent passifs.

9° Il est absurde de dire que les corps sont inertes parce que l'acci-

(4) Materies permanens una cum forma causa est corum quæ fiunt, perinde ac mater. At contrarietatis altera pars nec esse omnino persæpe ei videbitur qui mente ipsius maleficium intuetur. Nam quum sit quoddam divinum, et bonum, ac appetibile, alterum ipsi contrarium esse dicimus; alterum quod suapte natura affectat atque appetit ipsum. Illis autem evenit, ut contrarium interitum appetat suum; et tamen fieri nequit ut aut forma seipsam appetat (quippe quum non indigeat sui), aut contrarium, quum contraria mutuo seipsa corrumpant. Sed hoc est materia, perinde appetens illud atque turpe appetat pulchrum (Arist. *Phys.*, I, c. 9).

omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam, ut subjectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem, sicut accidit in duobus corporibus elementaribus; sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis cœlestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in subjectum, non ratione totius corporis, sed formæ per quam agit.

8° Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Quum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima; unde ejus tantum est pati et non agere. Corpora vero, quum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem in quantum ha

dent ne passe pas d'un sujet dans un autre. Nous ne prétendons pas qu'un corps chaud en échauffe un autre, en ce sens que cette chaleur, qui est numériquement une dans le corps qui échauffe, passe dans le corps échauffé; mais cela a lieu de telle sorte que, par la vertu de la chaleur inhérente au corps qui échauffe, une autre chaleur numériquement distincte, et qui était auparavant en puissance dans le corps échauffé, arrive à l'acte (5); car l'agent naturel ne transmet pas sa forme propre à un sujet autre que lui, mais il fait passer le sujet passif de la puissance à l'acte. Nous ne supprimons donc pas les actions qui appartiennent aux créatures en attribuant à Dieu, qui opère dans tous les êtres, tous les effets qu'elles produisent.

CHAPITRE LXX.

Comment le même effet provient de Dieu et de l'agent naturel.

Plusieurs comprennent difficilement qu'on attribue un même effet à Dieu et à l'agent naturel. Car, disent-ils :

1° Il paraît impossible que deux agents produisent la même action.

(5) Cet exemple apporté par saint Thomas prouve qu'il comprenait la théorie de la chaleur comme on la comprend aujourd'hui. La chaleur, en effet, n'est que la vibration d'un fluide impondérable, qui porte le nom de *calorique*. Le calorique, de même que la lumière, l'électricité et le magnétisme (si toutefois ces quatre fluides sont réellement distincts), est à l'état latent dans tous les corps ; ce qui revient à dire avec le saint Docteur

bent formam, quam Aristoteles (Physic., 1, c. 9) nominat « divinum quoddam ; » et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt ; secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

9° Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia, virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia ; agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum. Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

CAPUT LXX.

Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente.

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti.

1° Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio

Si donc l'action d'où résulte un effet naturel émane d'un corps de la nature, elle ne procède pas de Dieu.

2° Il est inutile de recourir à plusieurs agents quand un seul peut suffire; aussi voyons-nous que la nature n'emploie jamais deux instruments lorsqu'elle n'a besoin que d'un seul. Donc, si la puissance divine suffit pour produire les effets naturels, il est superflu de lui adjoindre encore, dans le même but, des puissances naturelles; ou bien, si telle puissance naturelle est capable de produire son effet propre, il n'est nullement nécessaire que la puissance divine y apporte sa coopération.

3° Si Dieu réalise entièrement un effet naturel, il ne reste plus rien à faire à l'agent naturel. Il est donc contradictoire d'affirmer que Dieu produit les mêmes effets que les agents naturels.

Ces raisonnements n'ont rien d'embarrassant, si l'on se rappelle la doctrine que nous avons établie. En effet :

1° Dans tout agent naturel, il faut considérer deux choses, savoir le résultat de son action et la puissance par laquelle il agit : ainsi, le feu échauffe au moyen du calorique. Or, la puissance de l'agent inférieur dépend de la puissance de l'agent supérieur, en ce que l'agent supérieur donne à l'agent inférieur la puissance qui le fait agir, ou bien la lui conserve, ou encore la détermine à l'action. Prenons pour

que la chaleur y est en puissance. Lorsque l'une de ces causes multiples, que nous considérons comme des sources de chaleur, entre en action, elle produit, en imprimant au calorique un mouvement qui paraît consister dans une sorte de répulsion réciproque de ses parties, ce phénomène que nous appelons la chaleur; c'est-à-dire que la chaleur passe de la puissance à l'acte. Les phénomènes électriques, lumineux et magnétiques s'expliquent de la même manière; et, si l'on y fait bien attention, on verra qu'il n'y a pas d'autre cause prochaine de la transformation de la matière ou de la production naturelle des corps.

---

per quam naturalis effectus producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

2° Item, Quod potest fieri sufficienter per unum superfluum est quod fiat per multa; videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Quum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere, ad eosdem effectus producendos, etiam naturales virtutes; vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina virtus ad eumdem effectum agat.

3° Præterea, si Deus totum effectum naturalem producit, nihil de effectu relinquitur naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt.

Hæc autem difficultatem non afferunt, si præmissa considerentur.

1° In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quæ agit et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agen-

exemple l'ouvrier qui applique son instrument à l'effet qui lui est propre, bien que quelquefois il ne donne ni ne conserve à cet instrument la forme en vertu de laquelle il agit, mais qu'il lui imprime seulement le mouvement. L'action de l'agent inférieur ne doit donc pas émaner uniquement de lui, comme résultant de sa puissance propre, mais aussi de la puissance de tous les agents supérieurs. C'est, en effet, sous leur commune influence qu'il agit, et de même que l'action découle immédiatement du dernier agent, ainsi la production de l'effet est attribuée immédiatement au premier; car la puissance du dernier agent étant insuffisante à produire par elle-même cet effet, elle n'en est capable que par la puissance de l'agent supérieur le plus prochain; ce dernier tire sa puissance de celui qui le précède, et, en remontant ainsi, on voit que la puissance de l'agent suprême produit par elle-même l'effet, en sa qualité de cause immédiate : c'est ce que nous font bien voir les principes des démonstrations, dont le premier est en rapport immédiat avec la conclusion. Ainsi donc, comme il ne répugne point qu'une seule action procède d'un agent et de sa puissance, ainsi peut-on dire que l'agent inférieur et Dieu concourent à produire le même effet immédiatement, quoique diversement.

2° Il est évident que, si l'agent naturel produit son effet propre, on n'en peut pas conclure que Dieu concourrait inutilement avec lui à le produire, parce que cet agent naturel ne produit qu'en vertu de la puissance divine. Ensuite, quoique Dieu puisse produire seul tous les effets, il n'est pas non plus superflu que d'autres causes les produisent aussi; car cela ne tient pas à l'insuffisance de la puissance divine, mais à l'immensité de sa bonté, qui l'a porté à communiquer sa ressem-

---

dum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium; et, sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

2° Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem

blance aux créatures, non-seulement en les appelant à l'existence, mais encore en leur conférant la faculté de devenir causes elles-mêmes d'autres êtres; car c'est communément sous ce double rapport que toutes les créatures deviennent semblables à Dieu [ch. 20 et 21], et c'est aussi ce qui donne tant de splendeur à l'ordre de la création.

3° Il est clair encore que nous n'attribuons pas le même effet à la cause naturelle et à la puissance divine, comme si une partie revenait à Dieu et l'autre partie à l'agent naturel; mais nous entendons qu'il appartient tout entier à chacun des deux agents, suivant son mode particulier d'action. C'est ainsi que dans les arts on attribue totalement une œuvre à l'instrument et à l'agent principal.

CHAPITRE LXXI.

La Providence divine n'exclut pas totalement le mal de ce monde.

La divine Providence, qui gouverne tous les êtres, ne les soustrait pas à la destruction, à l'imperfection et au mal : c'est ce qui ressort des démonstrations précédentes. En effet :

1° Le gouvernement divin, qui consiste dans l'action de Dieu sur les créatures, n'exclut pas l'opération des causes secondes [ch. 70]. Or, le défaut qui est dans l'effet tient à l'imperfection de la cause seconde, sans que pour cela cette imperfection se retrouve dans le premier agent : c'est ainsi que dans l'œuvre d'un artiste très habile dans son

---

rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent; his enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (c. 20 et 21) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

3° Patet autem quod non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPUT LXXI.

Quod divina Providentia non excludit malum totaliter a rebus.

Ex his etiam apparet quod divina Providentia, quæ res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

1° Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum, sicut jam ostensum est (c. 70). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis, absque eo quod sit defec-

art, on découvre des défauts qui proviennent de l'imperfection des instruments qu'il a employés. De même aussi on voit un homme robuste boiter, non qu'il manque de force, mais parce qu'il a une jambe torse. Donc l'imperfection et le mal sont dans les êtres que Dieu produit et gouverne, à cause de l'imperfection des agents secondaires, bien qu'il n'y ait pas en Dieu lui-même la plus légère ombre d'imperfection.

2° La bonté ne serait pas portée jusqu'à la perfection [possible] dans les créatures s'il n'y avait pas entre elles un ordre gradué de bonté, en sorte que quelques-unes soient meilleures que d'autres; car tous les degrés possibles de perfection ne seraient pas réalisés, et il n'y aurait pas de créature assimilée à Dieu par une suréminence qui la distingue des autres. On ferait encore disparaître la splendeur de la création en supprimant l'ordre de distinction et de disparité; et surtout on retrancherait le nombre des êtres en leur accordant le même degré de bonté, puisque leur supériorité ou leur infériorité relative repose sur les différences qui les distinguent : ainsi, la nature animée l'emporte sur la nature inanimée, et l'être raisonnable sur la brute. Si donc il existait entre les êtres une égalité absolue, il n'y aurait qu'un seul bien créé; ce qui déroge manifestement à la perfection de la création. Or, le suprême degré de la bonté consiste en ce qu'un être bon est dans l'impossibilité de déchoir de la bonté qu'il possède, et celui qui peut la perdre est à un degré inférieur. Donc l'univers, pour être parfait, doit renfermer ce double degré de bonté. Or, il est de la sagesse de celui qui gouverne de conserver la perfection inhérente aux choses qui dépendent de lui, loin de la diminuer. Donc la divine Providence n'est pas tenue d'ôter aux créatures le pouvoir de se dépouiller de leur

---

tus in primo agente; sicut quum, in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cujus vis motiva est fortis contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibiæ curvitatem. Contingit igitur, in his quæ aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

2° Amplius, Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quædam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inæqualitate bonitatis sublata, quum, per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius exsistat, sicut animatum inanimato et rationale irrationali; et sic, si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum; quod manifeste perfectioni derogat creaturæ. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit deficere a bonitate; inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad Providentiam autem gubernantis perti-

bonté. Or, le mal est la conséquence de cette faculté; car un être qui peut déchoir déchoit en certains cas, et la défaillance dans le bien, c'est le mal [ch. 7]. Donc il n'entre pas dans le gouvernement de la Providence divine d'empêcher complétement le mal de se produire dans les êtres qu'elle régit.

3° La direction est parfaite, quel qu'en soit l'objet, lorsqu'elle pourvoit aux besoins qui naissent de la nature des êtres qu'elle embrasse; et un gouvernement n'est juste qu'à cette condition. Donc, de même que l'autorité constituée blesserait les principes essentiels du gouvernement humain en empêchant les citoyens d'une ville de remplir les devoirs de leur état, à moins que la nécessité ne l'y obligeât momentanément, ainsi Dieu violerait les principes du gouvernement divin s'il ne laissait pas les êtres créés agir suivant les lois propres de leur nature. Or, dès que les créatures agissent ainsi, la destruction et le mal s'introduisent parmi elles, puisque les êtres, en vertu d'un principe de contrariété et de répugnance qui leur est inhérent, se détruisent réciproquement. Donc la divine Providence n'est pas tenue d'exclure absolument le mal des choses qu'elle dirige.

4° Un agent ne peut faire une chose mauvaise que parce qu'il recherche un bien : c'est ce que nous avons prouvé plus haut [ch. 3 et 4]. Or, la Providence de Dieu, qui est la source de tout bien, ne peut empêcher les créatures de tendre au bien pris dans son acception la plus large; car, s'il en était ainsi, une multitude de perfections manqueraient à l'univers. Qu'on ôte, par exemple, au feu cette tendance qui lui est naturelle de produire son semblable, et qui entraîne, comme

---

net perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam Providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit; et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est (c. 7). Non est igitur ad divinam Providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

3° Adhuc, Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur; in hoc enim regiminis justitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque ad horam propter aliquam necessitatem, ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ. Ex hoc autem quod creaturæ sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus; quum, propter contrarietatem et repugnantiam quæ est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam Providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

4° Item, Impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (c. 3 et 4) apparet. Prohibere autem cujuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad Providentiam ejus qui est omnis boni causa; sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio

conséquence, la destruction des combustibles, on supprimera par là même un bien qui consiste dans la production du feu et dans la conservation de son espèce. Donc il n'entre pas dans la Providence de Dieu de bannir entièrement le mal du milieu des êtres.

5° Il y a dans le monde une foule de perfections qui n'existent qu'à raison des imperfections correspondantes : ainsi, les persécutions des méchants excitent la patience des justes; les crimes provoquent l'exercice de la justice vindicative; et même dans l'ordre naturel la production d'un être résulte de la destruction d'un autre être (1). La Providence divine ne pourrait donc bannir totalement le mal de l'univers sans diminuer du même coup la somme du bien; et il y aurait en cela un inconvénient, parce que la bonté du bien l'emporte de beaucoup sur la malice du mal [ch. 12]. Donc la divine Providence ne doit pas exclure complétement le mal du monde.

6° Le bien général passe avant le bien particulier. Un sage gouvernement peut donc permettre qu'une partie reste privée d'un degré de bonté, si le bien général doit s'accroître en proportion : c'est ainsi que l'architecte cache les fondements en terre pour donner à l'édifice entier plus de stabilité. Or, si l'on fait disparaître le mal qui est dans certaines parties de l'univers, on retranche beaucoup de la perfection de l'univers, dont la beauté résulte de la réunion combinée du bien et du mal, puisque le mal n'est que le défaut du bien, et cependant la Providence en fait ressortir certains biens, de même qu'un instant de

(1) Parce que la matière première ou élémentaire n'est pas infinie, et que toute production naturelle n'est qu'une transformation ou modification nouvelle d'éléments qui sont dépouillés de leur forme antérieure.

---

generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur Providentiæ malum totaliter a rebus excludere.

5° Adhuc, Multa bona sunt in rebus, quæ, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiæ vindicativæ, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam Providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus (c. 12) patet. Igitur non debet per divinam Providentiam totaliter malum excludi a rebus.

6° Amplius, Bonum totius præeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quædam bona consequuntur ex Providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio

silence fait paraître un chant plus mélodieux. Donc la divine Providence n'est pas obligée d'exclure le mal des créatures.

7° Tous les êtres distincts de l'homme, et en particulier les moins nobles, sont coordonnés en vue de son bien, comme étant leur fin. Or, s'il n'y avait aucun mal dans les êtres, le bien de l'homme en serait notablement diminué, et quant à l'étendue de ses connaissances, et quant au désir ou à l'amour du bien; car le bien se connaît mieux par la comparaison du mal, et quand nous voyons faire le mal, nous désirons plus ardemment le bien : par exemple, les malades apprécient davantage la santé et la désirent plus vivement que ceux qui se portent bien. Donc il n'appartient pas à la Providence divine de bannir totalement le mal du milieu des êtres.

C'est pour cela que l'Écriture dit : *C'est moi qui fais la paix et qui crée le mal* [Isaïe, XLV, 7]; et encore : *Y a-t-il dans la ville quelque mal que le Seigneur n'ait pas fait* [Amos, III, 6]?

Cette doctrine réfute l'erreur de ces philosophes qui, voyant le mal se produire dans le monde, en concluaient que Dieu n'existe pas, ainsi que nous le rappelle Boëce, qui prête à l'un d'eux cette question : « Si Dieu existe, d'où vient le mal? » [*De consol. philos.*, l. I, pros. IV.] Il faudrait, au contraire, raisonner à l'opposé et dire : Si le mal existe, Dieu existe; car il n'y aurait pas de mal sans la gradation du bien, dont la privation constitue le mal, et cette gradation serait nulle si Dieu n'était pas.

Elle renverse par sa base une autre erreur qui nie que la Providence divine s'étende jusqu'aux êtres périssables, parce qu'ils sont sujets à

---

facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam Providentiam debuit malum a rebus excludi.

7° Adhuc, Res aliæ, et præcipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam Providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur : *Faciens pacem, et creans malum* (*Isai.*, XLV, 7); et : *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit* (*Amos*, III, 6)?

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse; sicut Boetius introducit quemdam philosophorum quærentem : « Si Deus est, unde mala? » (*De consol. philos.*, l. I, pros. IV. Esset autem e contrario arguendum : Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam et erroris occasio, per præmissa, illis qui divinam Providentiam ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala advenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinæ Providentiæ subdi dicebant, in

mille imperfections, et limite son action aux seuls êtres indestructibles dans lesquels on ne voit ni défaut ni mal.

Elle détruit le fondement du système manichéen, qui suppose deux principes actifs, l'un bon et l'autre mauvais, comme si l'existence du mal était incompatible avec l'exercice de la Providence d'un Dieu bon.

Enfin, elle donne une solution à ce doute : Dieu est-il la cause des actions mauvaises? Nous avons prouvé, en effet, d'abord, que tout agent opère, parce qu'il est sous l'influence de la puissance divine : d'où il suit que Dieu est la cause de tous les effets et aussi de toutes les actions; et, en second lieu, que le mal et l'imperfection, dans les êtres régis par la Providence divine, résultent de la condition des causes secondes sujettes à l'imperfection [ch. 70]. Il est donc clair qu'il ne faut pas attribuer à Dieu, mais aux causes prochaines imparfaites, les actions mauvaises en tant qu'elles sont défectueuses. Considérées, au contraire, comme actions et comme ayant une entité, elles viennent nécessairement de Dieu. C'est ainsi qu'une démarche vicieuse appartient à la puissance de locomotion, à raison du mouvement, et le vice qui lui est inhérent vient de la conformation irrégulière de la jambe.

CHAPITRE LXXII.

La divine Providence n'exclut pas la contingence des êtres.

De même que la Providence divine ne bannit pas entièrement le

---

quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur.

Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichæis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub Providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malæ sint a Deo. Nam, quum ostensum sit omme agens actionem suam producere, in quantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam; itemque ostensum sit (c. 70) quod malum et defectus in his quæ Providentia divina reguntur accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus, manifestum est quod actiones malæ, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus ; quantum autem ad id quod de actione et de entitate habent, oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu est ex curvitate cruris.

CAPUT LXXII.

Quod divina Providentia non excludit contingentiam a rebus.

Sicut autem divina Providentia non ex-

mal du monde, ainsi elle n'en exclut pas la contingence et n'impose pas aux êtres la nécessité. En effet :

1° Nous avons déjà prouvé [ch. 70] que l'action de la Providence que Dieu exerce sur le monde n'exclut pas les causes secondes, mais qu'elle s'exécute par ces causes qui agissent sous l'impulsion de la puissance divine. Or, la nécessité ou la contingence des effets a sa raison dans les causes prochaines et non dans les causes éloignées : par exemple, si une plante porte des fruits, c'est un effet contingent à l'égard de la cause prochaine, qui est la force végétative, dont l'action peut trouver un obstacle et faire défaut, quoique la cause éloignée, qui est le soleil, agisse comme cause sous l'empire de la nécessité. Puisque, dans le nombre des causes prochaines, il y en a plusieurs qui peuvent manquer d'efficacité, tous les effets qui dépendent de la Providence ne sont donc pas nécessaires, mais beaucoup sont contingents.

2° La divine Providence doit réaliser des êtres dans tous les degrés possibles [ch. 71]. Or, il y a deux sortes d'êtres, le contingent et le nécessaire ; et cette division repose sur la nature de l'être. Si donc la Providence divine excluait absolument la contingence, il n'y aurait pas des êtres de tout degré.

3° Plus un être s'approche de Dieu, et plus il participe à sa ressemblance. Plus, au contraire, il s'éloigne de lui, et plus les traits de cette ressemblance s'affaiblissent. Or, ceux qui sont le plus près de Dieu sont complétement immuables : telles sont les substances séparées [ou les purs esprits], qui ressemblent davantage à Dieu, dont l'*être* est absolument immuable. Les êtres les plus rapprochés de ces substances,

---

cludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

1° Jam enim ostensum est (c. 70) quod operatio Providentiæ, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis causis; nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis germinativa, quæ potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Quum igitur inter causas proximas multa sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui Providentiæ subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

2° Adhuc, Ad divinam Providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur, ut ex supradictis (c. 71) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium; et est per se divisio entis. Si igitur divina Providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

3° Amplius, Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de ejus similitudine participant; et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quæ sunt Deo propinquissima sunt omnino immobilia, scilicet substantiæ separatæ, quæ maxime ad Dei similitudinem

et qui reçoivent immédiatement le mouvement de moteurs dont l'état ne varie jamais, conservent aussi une sorte d'immutabilité, en ce que leur mouvement est complétement uniforme : par exemple, les corps célestes. Il suit donc de là que les corps placés au-dessous de ces derniers et mus par eux sont plus éloignés de l'immutabilité divine, en ce qu'ils n'ont pas un mouvement uniforme; et c'est en cela que se manifeste la beauté de l'ordre. Or, tout effet nécessaire, comme tel, est invariable. Donc la divine Providence, à laquelle il appartient d'établir et de conserver l'ordre parmi les êtres, est détruite si la nécessité décide de tout.

4° Ce qui existe nécessairement existe toujours. Or, nul être destructible n'existe sans fin. Si donc l'ordre de la Providence divine exige que tout soit nécessaire, il faut en conclure qu'il n'y a rien dans le monde qui puisse être détruit, ni, par conséquent, qui puisse être produit. C'est donc retrancher de l'univers tous les êtres qui sont produits par voie de génération et sont soumis à la destruction; ce qui déroge à sa perfection.

5° Il n'y a pas de mouvement sans une sorte de production et de destruction; car, dans le mobile, quelque chose commence et quelque chose finit. Si donc, en retranchant absolument la contingence des êtres, on supprime, ainsi que nous venons de le prouver, toute production et toute destruction, il en résulte qu'il n'y a plus, dans le monde, ni mouvement, ni mobile.

6° L'affaiblissement de la puissance inhérente à une substance, et la résistance qu'elle rencontre dans une puissance opposée, ont pour cause

---

accedunt, qui est omnino immobilis; ea autem quæ sunt his proxima et moventur immediate ab his, quæ semper eodem modo se habent, quamdam immobilitatis speciem retinent in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora cœlestia. Sequitur ergo quod ea quæ consequuntur ad ista, et ab eis mota, longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur; et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, in quantum hujusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinæ Providentiæ, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

4° Præterea, Quod necessarium est esse semper est. Si igitur divina Providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile, et, per consequens, nec generabile. Subtrahetur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium; quod perfectioni derogat universi.

5° Adhuc, In omni motu est quædam generatio et corruptio; nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si ergo omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

6° Item, Debilitatio virtutis alicujus substantiæ et ejus impedimentum ex aliquo contrario agente est ex aliqua ejus immutatione. Si ergo divina Providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum aut

un changement survenu en elle. Lors donc que la divine Providence ne met pas obstacle au changement des substances, elle permet, par là même, l'affaiblissement de leur puissance d'action et la résistance de forces contraires. Or, c'est l'affaiblissement de la puissance d'action et la résistance qu'elle éprouve qui expliquent pourquoi l'agent naturel, au lieu d'opérer toujours de la même manière, s'écarte quelquefois de ce qui convient à sa nature ; en sorte que les effets naturels sont affranchis de la nécessité. Donc il n'entre pas dans l'ordre de la Providence divine d'imposer la nécessité aux effets qu'elle prévoit.

7° Rien d'inutile ne doit se trouver parmi les choses que régit une Providence sage. Comme donc il est évident que certaines causes sont contingentes, puisqu'elles peuvent être empêchées de produire leurs effets, il est évident qu'il n'y aurait pas de Providence si tout arrivait par nécessité. Donc la Providence de Dieu n'exclut pas absolument la contingence des êtres, pour leur imposer la loi de la nécessité.

CHAPITRE LXXIII.

La divine Providence n'exclut pas le libre arbitre.

De la démonstration précédente nous concluons que la Providence divine n'est pas opposée au libre arbitre. En effet :

1° Le but d'un gouvernement éclairé est de procurer, d'accroître ou

---

impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate et ejus impedimento contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad Providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

7° Amplius, In his quæ Providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Quum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem Providentiæ esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina Providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

CAPUT LXXIII.

Quod divina Providentia non excludit arbitrii libertatem.

Ex quo etiam patet quod Providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

1° Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam vel augendam vel conservandam. Quod igitur

de conserver ce qui fait la perfection des choses qui relèvent de lui. La Providence doit donc conserver avec plus de sollicitude une perfection quelconque que ce qui constitue une imperfection et un défaut. Or, dans les êtres inanimés, la contingence des causes provient de ce qu'elles sont imparfaites et défectueuses; car leur nature limite leur action à un seul effet, qu'elles produisent toujours, si elles ne rencontrent pas d'obstacle, soit dans l'affaiblissement de leur puissance active, soit dans un agent extrinsèque, ou encore dans le défaut de préparation de la matière : aussi, les causes naturelles ne sont point aptes à réaliser indifféremment tel ou tel effet, mais elles produisent presque toujours de la même manière celui qui leur est propre, et rarement elles sont impuissantes. Si la volonté est une cause contingente, cela provient, au contraire, de sa perfection, parce que sa puissance d'action n'est pas limitée à tel effet, mais il est en son pouvoir de produire celui-ci ou celui-là; ce qui fait qu'elle est contingente pour tous les deux. Donc il convient que la Providence de Dieu conserve à la volonté sa liberté plutôt encore que la contingence aux causes naturelles.

2° La divine Providence doit faire des êtres un usage conforme à leur nature. Or, la forme, qui est un principe d'action, fixe le mode d'opération de l'agent. Quant à la forme par laquelle l'agent agit volontairement, elle n'est point déterminée. En effet, la volonté agit en vertu d'une forme que saisit l'intelligence; car c'est le bien, appréhendé comme tel, qui meut la volonté, dont il est l'effet propre; et l'effet réalisé par l'intelligence n'a pas une forme invariable, puisque, au contraire, il est dans sa nature de comprendre la multitude

---

perfectionis est magis conservandum est per Providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatæ ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indispositione; et propter hoc causæ naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad Providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

2° Amplius, Ad Providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quæ est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas multiformes effectus

des formes ; ce qui donne à la volonté la faculté de produire des effets variés. Donc l'essence de la Providence n'exige pas qu'elle prive la volonté de sa liberté.

3° Une administration sage dirige vers la fin qui lui convient chacune des choses qui dépendent d'elles. Aussi, saint Grégoire de Nysse définit-il la Providence divine : « la volonté de Dieu qui donne à tous les êtres une direction convenable. » Or, la fin dernière de toute créature est d'atteindre à la ressemblance divine [ch. 17]. Il répugne donc à la Providence de Dieu d'enlever à un être un attribut qui lui confère cette ressemblance. Or, l'agent doué de volonté ressemble à Dieu en ce qu'il agit librement; car nous avons démontré que Dieu a le libre arbitre [liv. I, ch. 88]. Donc la Providence ne détruit pas la liberté de la volonté.

4° Il appartient à la Providence de multiplier le bien dans les choses qu'elle régit. Donc on ne doit pas lui attribuer une mesure qui ferait disparaître du milieu d'elles une multitude de biens. Or, une multitude de biens disparaissent, supposé que la volonté ne soit pas libre; car par là se trouve anéanti le mérite de la vertu humaine, qui est nul si l'homme n'agit pas librement. La justice ne préside plus à la distribution des récompenses et des châtiments, si l'homme ne fait pas librement le bien ou le mal ; la prudence n'est plus une vertu, puisqu'il est inutile de délibérer sur des choses qui arrivent nécessairement.

De là ces passages de l'Écriture : *Dieu a fait l'homme dès le commencement, et il l'a abandonné à son propre conseil* [Eccli., XV, 14]. *La vie et la*

---

producere potest. Non igitur ad rationem Providentiæ pertinet quod excludat libertatis voluntatem.

3° Item, Per gubernationem cujuscumque providentis res gubernatæ deducuntur ad finem convenientem ; unde et de Providentia divina Gregorius Nyssenus dicit (*De Philos.*, l. VIII, c. 2) quod est « voluntas Dei per quam omnia quæ sunt convenientem deductionem accipiunt. » Finis autem ultimus cujuslibet creaturæ est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c. 17) ostensum est. Esset igitur divinæ Providentiæ repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur divinam similitudinem. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit ; ostensum est enim (l. I, c. 88) liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per Providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

4° Adhuc, Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus non pertinet ad Providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur ; tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est si homo libere non agat ; tolleretur etiam justitia præmiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum ; cessaret etiam circumspectio in consiliis, quæ de his quæ ex necessitate aguntur frustra tractarentur. Esset igitur contra Providentiæ rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui* (*Eccli.*, XV, 14) ; et iterum : *Ante*

mort, le bien et le mal sont plus anciens que l'homme; il recevra ce qu'il aura choisi [*ibid.*, xv, 18].

Cette doctrine détruit l'opinion erronée des Stoïciens, qui enseignaient que la nécessité décide de tout, suivant un ordre invariable des causes que les Grecs appellent εἱμαρμένη, ou le Destin.

CHAPITRE LXXIV.

La divine Providence n'exclut pas le hasard et la fortune.

La Providence divine ne soustrait pas les êtres au hasard et à la fortune : cela résulte de ce que nous venons d'établir. En effet :

1° On attribue au hasard et à la fortune les choses qui arrivent le moins souvent. Or, si certains effets ne se produisaient pas par exception, tout serait nécessaire; car les effets contingents le plus ordinairement diffèrent de ceux qui sont nécessaires en cela seulement, qu'ils peuvent manquer dans un petit nombre de cas. Or, la divine Providence n'existe pas si la nécessité préside à tout [ch. 72]. Donc elle est également détruite si rien dans le monde n'est l'œuvre du hasard et de la fortune.

2° Il serait contraire à la Providence que les êtres soumis à son gouvernement n'agissent pas en vue d'une fin, puisque son office est de

---

hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi (ibid., xv, 18).

Per hoc autem excluditur error et opinio Stoicorum, qui secundum ordinem quemdam causarum intransgressibilem, quem Græci εἱμαρμένην vocabant, omnia ex necessitate dicebant provenire.

CAPUT LXXIV.

Quod divina Providentia non excludit casum et fortunam.

Ex præmissis etiam apparet quod divina Providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam.

1° In his enim quæ in minori parte accidunt dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent; nam ea quæ sunt contingentia ut in pluribus in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem divinæ Providentiæ si omnia ex necessitate contingerent, ut (c. 72) ostensum est. Igitur et contra rationem Providentiæ divinæ esset si nihil fieret fortuitum et casuale in rebus.

2° Amplius, Contra rationem Providentiæ esset si res Providentiæ subjectæ non agerent propter finem, quum Providentiæ sit omnia ordinare in finem; esset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supradictis (c. 71 et 72)

disposer toutes choses pour leur fin ; l'univers ne serait pas non plus parfait si aucun être n'était périssable, et si aucune force ne pouvait devenir insuffisante [ch. 71 et 72]. Or, lorsqu'un agent qui vise à une fin manque son but, l'effet résultant de là est fortuit. Donc la Providence de Dieu disparaîtrait, aussi bien que la perfection de l'univers, si le hasard n'avait aucune part dans certaines choses.

3° Il y a dans les causes nombre et diversité, en vertu d'un ordre de la Providence et d'une disposition de Dieu. Or, les causes étant ainsi disposées, elles seront nécessairement quelquefois en concurrence, de telle sorte que l'une entravera l'action de l'autre, ou bien l'aidera dans la réalisation de son effet. Or, un cas fortuit naît du concours de deux ou de plusieurs causes, lorsque ce concours amène un résultat inattendu : par exemple, une personne se rend à la place publique pour y acheter quelque chose et rencontre son débiteur, parce que ce dernier va, de son côté, au même lieu. Donc il ne répugne pas à la Providence de Dieu que certaines choses dépendent du hasard et de la fortune.

4° Ce qui n'existe pas ne peut être cause de rien ; d'où il suit que l'aptitude d'une chose à devenir cause est en raison directe de son rapport avec l'*être* (1). Donc les divers degrés, dans l'ordre des causes, doivent correspondre aux divers degrés de l'échelle des êtres. Or, la perfection de l'univers demande, non-seulement qu'il existe des êtres qui soient tels par essence, mais encore qu'il y ait des êtres accidentels ; car ceux dont la substance n'est pas aussi parfaite que possible doi-

(1) C'est-à-dire que la puissance d'action est proportionnée dans chaque cause à la perfection de la forme, qui est le principe de l'existence. Dieu étant l'être par excellence, sa forme, qui est sa propre substance, est absolument parfaite : par conséquent, Dieu est la première et la plus puissante de toutes les causes. Le *non-être* est totalement dépourvu de forme ; aussi sa causalité est nulle.

---

patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem Providentiæ et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

3° Adhuc, Multitudo et diversitas causarum ex ordine Providentiæ divinæ et dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione, oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel juvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum causarum vel plurium contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicujus causæ provenit ; sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum, causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debiter etiam ad forum venit. Non est igitur divinæ Providentiæ contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

4° Item, Quod non est non potest esse alicujus causa ; unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod, secundum diversitatem ordinis in entibus, sit diversitas etiam ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens ; res enim quæ non habent in sua substantia ultimam perfectionem oportet quod perfectionem aliquam conse-

vent arriver à une certaine perfection au moyen des accidents, et les accidents doivent se multiplier en proportion de ce que ces êtres s'éloignent davantage de la simplicité de Dieu. Dès lors que plusieurs accidents sont réunis dans un sujet, tel être existe par accident; car le sujet et l'accident, et même deux accidents inhérents à un sujet, sont accidentellement une seule chose : par exemple, un homme blanc, ou encore un homme à la fois musicien et blanc. Donc l'univers serait imparfait, s'il n'y avait aucune cause accidentelle. Or, on attribue au hasard et à la fortune tout ce qui provient d'une cause par accident. Donc il ne répugne pas à la Providence, qui conserve la perfection des êtres, que certains effets arrivent fortuitement et par hasard.

5° L'ordre de la Providence divine exige que les causes soient coordonnées et graduées. Or, plus une cause est élevée, plus sa puissance d'action est grande, et, par conséquent, sa causalité s'étend à un plus grand nombre d'effets. Or, aucune cause naturelle ne cherche à dépasser les bornes de sa puissance d'action; car ce serait en vain. Donc l'activité d'une cause particulière ne peut pas s'étendre à tous les effets possibles. Or, on appelle cas fortuit ce qui arrive en dehors de l'intention des agents. Donc il entre dans l'ordre de la divine Providence que le hasard et la fortune aient une place dans le monde.

Aussi les livres saints nous disent : *J'ai vu que, sous le soleil, le prix n'est point pour les plus légers à la course, ni la victoire pour les plus vaillants, ni le pain pour les plus sages, ni les richesses pour les plus habiles, ni la faveur pour les meilleurs ouvriers; mais tout arrive suivant les circonstances et par hasard* [Ecclés., IX, 11]; ce qui s'entend des choses d'un ordre inférieur.

---

quantur per accidentia, et tanto per plura quanto magis a Dei simplicitate distant. Ex hoc autem quod aliquod subjectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens; nam subjectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subjecti, sunt unum per accidens; sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam quædam causæ per accidens. Ea autem quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens dicuntur accidere a casu vel a fortuna. Non est igitur contra rationem Providentiæ, quæ perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant vel casu vel fortuna.

5° Præterea, Ad ordinem divinæ Providentiæ pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem est aliqua superior causa, tanto est majoris virtutis; unde ejus causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causæ naturalis intentio se extendit ultra virtutem ejus; esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causæ particularis non se extendat ad omnia quæ contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito quod eveniunt aliqua præter intentionem agentium. Ordo igitur divinæ Providentiæ exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur : *Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in omnibus* (*Eccle.*, IX, 11), scilicet inferioribus.

CHAPITRE LXXV.

La divine Providence s'étend à chacun des être contingents.

Il est évident, par tout ce que nous avons démontré, que la Providence de Dieu s'étend en particulier à chacun des êtres produits par voie de génération et sujets à la destruction. En effet :

1° Il semble que la Providence ne s'occupe pas de ces êtres parce qu'ils sont contingents, et que beaucoup d'entre eux doivent leur existence à un cas fortuit ; car c'est en cela seulement qu'ils diffèrent des substances indestructibles et des universaux des êtres impérissables (1), que l'on considère comme relevant de la Providence. Or, ni la contingence des êtres, ni le hasard et la fortune, ni même la liberté de la volonté ne détruisent la Providence [ch. 72, 73 et 74]. Donc rien ne l'empêche de s'occuper de chacun des êtres contingents, aussi bien que des substances indestructibles et des universaux.

2° Si Dieu ne comprend pas dans le gouvernement de sa Providence chacun des individus en particulier, c'est parce qu'il ne les connaît pas, ou bien parce qu'il ne peut pas ou ne veut pas en prendre soin. — Or, on ne peut pas dire que Dieu ne connaît pas les individus ; car nous avons prouvé le contraire [liv. I, ch. 65]. — Il est faux, d'abord, que Dieu ne puisse pas en prendre soin, puisque sa puissance est infinie

(1) Ces universaux sont les genres et les espèces, qui se composent des seules essences. Il est clair qu'il n'y a rien de fortuit dans les universaux, puisque les essences sont immuables, et le hasard ne se rencontre que dans les individus.

CAPUT LXXV.

Quod Providentia divina sit singularium contingentium.

Ex his autem quæ ostensa sunt manifestum fit quod divina Providentia provenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

1° Non enim videtur horum non esse Providentiam, nisi propter eorum contingentiam, et quia in eis multa casualiter et fortuito eveniunt ; in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt Providentiam esse. Providentiæ autem non repugnat contingentia et casus et fortuna, et neque voluntarium, ut ostensum est (c. 72, 73 et 74). Nihil igitur prohibet horum Providentiam esse, sicut incoruptibilium et universalium.

2° Adhuc, Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curam habere. — Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat ; ostensum enim est supra (l. I, c. 65) quod Deus eorum notitiam habet. — Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, quum ejus potentia sit infinita, ut supra probatum est (l. I, c. 28) ; neque etiam hæc singularia

[liv. I, ch. 28]; ensuite, que les individus soient incapables d'être régis, puisque nous voyons qu'ils se laissent conduire par la raison, comme les hommes, et aussi par l'instinct naturel, comme les abeilles et beaucoup d'autres animaux privés d'intelligence, qui obéissent à l'inclination de leur nature. — Il répugne également de supposer que Dieu ne veut pas les régir, puisque sa volonté s'étend généralement à tout ce qui est bien, et que le bien des êtres consiste principalement dans l'ordre qu'établit entre eux le gouvernement qui en dispose. Donc on n'est pas en droit d'affirmer que Dieu ne s'occupe pas de chaque être contingent en particulier.

3° Toutes les causes secondes, dès lors qu'elles sont causes, ressemblent à Dieu [ch. 21]. Or, nous voyons communément que les causes prennent soin des effets qu'elles produisent : tels sont les animaux, qui, par instinct, nourrissent leurs petits. Donc Dieu s'occupe des êtres dont il est la cause. Or, il est aussi la cause de tous les individus [liv. II, ch. 15]. Donc il s'occupe de chacun d'eux.

4° Nous avons vu que Dieu n'est pas forcé de créer par la nécessité de sa nature, mais qu'il s'y détermine par un acte de sa volonté et de son intelligence [liv. II, ch. 23 et 24]. Or, tous les effets provenant d'une cause libre et intelligente sont soumis à une direction providentielle, qui n'est que la dispensation raisonnée de certaines choses. Donc toutes les œuvres de Dieu sont régies par sa Providence. Or, nous avons prouvé [ch. 70] que Dieu opère dans toutes les causes secondes, et que tous les effets se rapportent à lui comme à leur cause [première]; d'où il suit que tout ce qui arrive dans chacun des êtres est,

---

gubernationis non capacia sunt, quum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quæ quodam naturali instinctu gubernantur. — Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare, quum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni; bonum autem eorum quæ gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habet.

3° Amplius, Omnes causæ secundæ, in hoc quod causæ exsistunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supradictis (c. 21) patet. Invenitur autem hoc communiter, in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quæ producunt; sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa exsistit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supradictis (l. II, c. 15) patet. Habet igitur eorum curam.

4° Item, Ostensum est supra (l. II, c. 23 et 24) quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturæ agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quæ aguntur per voluntatem et intellectum curæ providentiæ subduntur, quæ in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinæ ergo Providentiæ subduntur ea quæ ab Ipso aguntur. Ostensum est autem supra (c. 70) quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam; et sic oportet quod ea quæ in istis singularibus aguntur sint sicut ipsius opera. Igitur hæc singularia, et motus et

pour ainsi dire, son œuvre. Donc chaque être en particulier, ses mouvements et ses opérations dépendent de la Providence divine.

5° Une providence qui ne pourvoirait pas aux conditions essentielles de l'existence des êtres qu'elle gouverne agirait sans intelligence. Or, il est certain que si tous les individus venaient à périr, leurs universaux ne pourraient pas subsister. Donc, si Dieu ne s'occupe que des universaux et néglige complétement les individus, sa Providence est inintelligente et imparfaite. — Il y aurait contradiction à affirmer que Dieu prend soin des individus autant que cela est nécessaire pour leur conserver l'existence, et qu'il n'a aucun égard aux accidents; car tous les accidents qui peuvent survenir dans un individu concourent à sa conservation ou amènent sa destruction. Donc, si Dieu pourvoit à la conservation des individus, il s'occupe également de tout ce qu'il y a de contingent en eux. — On peut encore faire cette objection, qu'il suffit de prendre soin des universaux pour conserver l'existence aux individus, pour cette raison que chaque espèce est pourvue des moyens de conservation nécessaires aux individus qu'elle comprend : ainsi, les animaux ont reçu des organes propres à prendre et à digérer les aliments, et certains ont des cornes pour se défendre. Comme ces moyens ne leur sont que rarement inutiles, puisque les causes naturelles produisent toujours, ou du moins le plus souvent, leurs effets, tous les individus ne peuvent pas périr, bien que quelques-uns disparaissent. — Mais d'après ce raisonnement même, les soins de la Providence s'étendent aux accidents qui s'attachent aux individus, aussi bien qu'à la conservation de leur existence; car l'individu de telle espèce n'est affecté d'aucun accident qui ne provienne des principes constitutifs de

---

operationes ipsorum, divinæ Providentiæ subjacent.

5° Præterea, Stulta est Providentia alicujus qui non curat ea sine quibus ea quæ curat non possunt esse. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, universalia eorum remanere non possunt. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus Providentia. — Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quæ circa singularia accidunt ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium circa ea contingentium. — Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse; provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quæ quodlibet individuum illius speciei potest conservari in esse; sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se; utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, quum ea quæ sunt a natura producant effectus suos vel semper vel frequenter; et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat. — Sed, secundum hanc rationem, omnia quæ circa individua contingunt Providentiæ subjec-

l'espèce elle-même. Par conséquent, les individus dépendent de la Providence, et sous le rapport de leur conservation, et sous tout autre rapport.

6° En étudiant le rapport des êtres avec leur fin, on voit que les accidents existent pour les substances et sont destinés à les perfectionner. Or, dans les substances, la matière existe pour la forme; car c'est la forme qui la rend participante de la divine bonté, pour laquelle ont été faits tous les êtres [ch. 18]. D'où il ressort évidemment que chaque être existe pour la nature universelle à laquelle il appartient, et nous en avons la preuve en ce que, si un seul individu suffit pour conserver une nature universelle, la même espèce n'en renferme pas plusieurs : ainsi, le soleil et la lune. Or, comme l'office de la Providence est de disposer les êtres en vue de leur fin, c'est à elle qu'il appartient de régler la fin et tout ce qui s'y rapporte. Donc, non-seulement les universaux, mais encore les individus dépendent de la Providence.

7° La science spéculative diffère de la science pratique en ce que la première se perfectionne, avec ce qui s'y rattache, en pénétrant dans l'universel, au lieu que la perfection de la seconde consiste dans son application à l'individu. En effet, la science spéculative a pour fin la vérité, qui réside premièrement et essentiellement en dehors de la matière et dans les universaux, tandis que la science pratique a pour but une opération dont le terme est un individu : aussi le médecin ne s'applique-t-il pas à guérir l'homme en général, mais tel homme déterminé, et c'est là la fin de la science médicale tout entière. Or, il est certain que le gouvernement de la Providence rentre dans la science

---

bunt, sicut et conservatio eorum in esse; quia singulari alicujus speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinæ Providentiæ, quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

6° Præterea, In comparatione rerum ad finem, talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur. In substantiis autem, materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra (c. 18) ostensum est. Ex quo patet quod particularia sunt propter naturam universalem; cujus signum est quod, in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei, sicut patet in luna et sole. Quum autem Providentia sit ordinativa aliquorum in finem, ideo oportet quod ad Providentiam pertineant et fines et ea quæ sunt ad finem. Subjacent ergo Providentiæ non solum universalia, sed etiam singularia.

7° Adhuc, Hæc est differentia inter speculativam cognitionem et practicam quod cognitio speculativa et ea quæ ad ipsam pertinent perficiuntur in universali, ea vero quæ pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari; nam finis speculativæ est veritas, quæ primo et per se et in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicæ est operatio, quæ est circa singularia; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinæ ordinata. Constat autem quod Providentia

pratique, puisqu'il met les êtres en rapport avec leur fin. Donc la Providence de Dieu serait imparfaite, si elle ne s'occupait que des universaux, sans s'étendre aux individus.

8° L'universel perfectionnne la science spéculative plus que le particulier; car on connaît mieux l'universel que le particulier. De là vient que la connaissance des principes les plus universels est une notion générale. Or, celui-là est plus avancé dans la science spéculative, qui connaît les choses, non-seulement en général, mais encore en elles-mêmes; car la connaissance générale n'est qu'une connaissance en puissance. C'est pourquoi le maître, qui possède cette double connaissance, conduit son disciple de la notion générale des principes à la notion propre des conclusions, de même qu'un être en acte rend actuelle une chose qui n'existait qu'en puissance. Donc, à plus forte raison, la science pratique est plus complète, si celui qui la possède dispose les choses à l'acte, non-seulement en général, mais encore chacune en particulier. Donc la Providence divine, dont la perfection est absolue, s'étend jusqu'aux individus.

9° Dieu étant la cause de l'être [réel], comme être [liv. II, ch. 15], il doit pourvoir à tout ce que réclame l'être en cette qualité; car il pourvoit à une chose en ce qu'il est sa cause. Donc tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, est soumis à sa Providence. Or, les êtres sont individuels bien plus qu'universaux; car les universaux sont dépourvus d'une subsistance propre et n'existent que dans les individus. Donc la divine Providence s'occupe aussi des individus.

10° Les créatures sont soumises à la Providence en tant que Dieu les

---

ad practicam cognitionem pertinet, quum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei Providentia, si in universalibus consisteret et usque ad singularia non perveniret.

8° Item, Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari, quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa qui, non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet; nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia; propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet, sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui, non solum in universali, sed etiam in particulari, res disponit ad actum. Divina igitur Providentia, quæ est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

9° Amplius, Quum Deus sit causa entis, in quantum est ens, ut supra [l. II, c. 15] ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis, in quantum est ens; providet enim rebus, in quantum est causa earum. Quidquid ergo quocumque modo est sub ejus Providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia; quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina Providentia etiam singularium.

10° Item, Creaturæ divinæ Providentiæ subduntur prout ab Ipso in finem ultimum

dispose en vue de leur fin dernière, qui est sa bonté. Donc c'est la Providence divine qui fait participer les êtres créés à la bonté de Dieu. Or, les individus contingents eux-mêmes participent à cette bonté. Donc la Providence doit étendre son action jusqu'à ces êtres.

Cette vérité s'appuie sur l'Écriture, qui dit : *Ne vend-on pas deux passereaux pour une obole ? Cependant, il n'en tombe pas un seul sur la terre sans la volonté de votre Père* [Matth., x, 29]. *La sagesse atteint avec force d'une extrémité à l'autre* [Sag., VIII, 1], c'est-à-dire depuis les créatures les plus nobles jusqu'aux plus viles. — Les livres saints condamnent encore l'opinion de certains hommes qui disaient : *Le Seigneur a délaissé la terre, le Seigneur ne voit point* [Ezéch., IX, 9]; *Dieu ne considère pas ce qui se passe parmi nous : il se promène autour des pôles du ciel* [Job, XXII, 14].

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des philosophes qui ont prétendu que la Providence divine ne s'étend pas jusqu'aux individus. Quelques-uns ont attribué cette opinion à Aristote, bien que rien dans ses écrits n'autorise à le faire.

CHAPITRE LXXVI.

La Providence de Dieu s'occupe de chacun des êtres immédiatement.

Plusieurs accordent que la Providence divine s'étend jusqu'aux in-

---

ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio igitur divinæ bonitatis a rebus creatis est per divinam Providentiam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina Providentia se extendat.

Hinc est quod dicitur : *Nonne duo passeres asse veneunt ? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro* (*Matth.*, x, 29); et : *Attingit a fine usque ad finem fortiter* (*Sap.*, VIII, 1), id est a primis creatis usque ad infima eorum. — Arguitur etiam opinio quorumdam qui dicebant : *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt* (*Ezech.*, IX, 9); et : *Nec nostra considerat, et circa cardines cœli perambulat* (*Job.*, XXII, 14).

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam qui dixerunt quod divina Providentia non se extendit usque ad hæc singularia; quamquidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit.

CAPUT LXXVI.

Quod Providentia Dei sit singularium immediate.

¶ Quidam autem concesserunt Providentiam divinam usque ad hæc singularia procedere, sed quibusdam mediantibus

dividus; mais ils veulent qu'elle les régissent par des causes intermédiaires. Selon saint Grégoire de Nysse, Platon distingue trois providences. La première est celle de Dieu, le premier des êtres. Elle pourvoit premièrement et principalement aux êtres dont le gouvernement lui appartient en propre, savoir à toutes les substances spirituelles et intelligentes, et secondairement à l'univers entier, pour ce qui concerne les genres, les espèces et les causes générales, qui sont les corps célestes. La seconde prend soin de chacun des animaux et des plantes, et des êtres qui naissent par voie de génération et sont sujets à périr, pour ce qui regarde leur production, leur destruction et les autres changements qu'ils subissent. D'après Platon, l'exercice de cette providence appartient aux dieux qui font le tour du ciel, et Aristote attribue les qualités de ces êtres à l'influence des signes du zodiaque (1). La troisième s'occupe des choses qui rentrent dans la vie humaine. Des génies placés sur la terre, et dont il fait les surveillants des actions des hommes, remplissent cet office. — Cependant Platon fait dépendre de la première providence la seconde et la troisième, parce que c'est le Dieu suprême qui en a confié les fonctions aux êtres qui les exercent.

Cette opinion concorde avec la doctrine catholique en ce qu'elle rapporte à Dieu, comme à son premier auteur, le gouvernement de tous les êtres. Elle paraît la contredire en affirmant que chacun d'eux

(1) Si in orbem fiat generatio, fore quodque et esse factum necesse est; et si necesse sit, horum generatio circularis erit. Hæc itaque non sine ratione accidunt, postea quam motus ille circularis atque cœlestis perpetuus est; nam hæc necessario fiunt et erunt, quæcumque hujusce motiones sunt, et quæcumque propter hunc fiunt motum. Nam si id quod in orbem movetur aliqua semper moveat, eorum quoque motum circularem esse necesse est : ut si supera latio orbita sit, sol orbito movetur. Quoniam autem hoc pacto movetur, hac sane de causa anni tempora in circulum fiunt redeuntque. Quæ quum ita fiant, omnia profecto quæ sub ipsis sunt haud secus fient (Arist. *De generat. et corrupt.*, II, c. 11).

---

causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit (*De Philos.*, l. VIII, c. 3), triplicem Providentiam. Quarum prima est summi Dei, quæ primo et principaliter providet propriis, id est omnibus spiritualibus et intellectualibus, consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species et universales causas, quæ sunt corpora cœlestia. Secunda vero est, qua providetur singularibus animalium et plantarum et eorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et mutationes alias; quamquidem providentiam Plato attribuit diis qui cœlum circumeunt; Aristoteles vero (de Gener. et Corrupt., II, c. 11) horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam ponit rerum quæ ad humanam vitam pertinent; quamquidem attribuit quibusdam dæmonibus circa terram existentibus, qui, secundum ipsum, humanarum actionum sunt custodes. — Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependent; nam Deus summus secundos et tertios statuit provisores.

Hæc autem positio catholicæ fidei consonat, quantum ad hoc quod omnium pro-

en particulier n'est pas soumis [immédiatement] à la divine Providence. Les raisons que nous avons déjà données le prouvent. En effet :

1° Dieu connaît immédiatement les individus, non-seulement dans leurs causes, mais en eux-mêmes, ainsi que nous l'avons démontré [liv. I, ch. 65]. Or, il répugne que, connaissant les singuliers, sa volonté, qui est le principe de toute bonté, ne s'étende pas à l'ordre qui constitue leur plus grande perfection. Donc, de même que Dieu connaît immédiatement les individus, il doit les coordonner immédiatement.

2° L'ordre qu'une providence établit entre les êtres soumis à son gouvernement résulte de celui que l'auteur a arrêté dans son esprit, comme la forme artificielle réalisée dans la matière découle de la forme qui est dans l'esprit de l'ouvrier. Or, quand plusieurs administrateurs sont subordonnés les uns aux autres, il faut que le premier transmette à son inférieur l'ordre dont il est le principe, de même que les arts les moins relevés reçoivent leurs règles des plus nobles. Si donc il y a au-dessous d'un ordonnateur supérieur, qui est le Dieu souverain, des ordonnateurs du second et du troisième degré, c'est de Dieu qu'ils doivent apprendre quel ordre il convient d'établir parmi les êtres. Or, cet ordre ne peut pas être plus parfait en eux qu'en Dieu, qui leur est supérieur, et même toutes les perfections émanent de lui pour descendre en quelque sorte dans les créatures [ch. 69]. Il est d'ailleurs nécessaire que ces ordonnateurs secondaires aient en eux l'ordre des êtres, non-seulement en général, mais encore en tant qu'il s'applique aux individus; autrement leurs effets n'aboutiraient pas à ranger cha-

---

videntiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiæ fidei repugnare, quantum ad hoc quod non omnia particularia divinæ Providentiæ dicit esse subjecta. Quod ex prædictis ostendi potest.

1° Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo hujus operis libro (c. 65) est ostensum. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat, quum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet igitur quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

2° Amplius, Ordo qui per Providentiam in rebus gubernatis statuitur ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disposuit, sicut et forma artis quæ fit in materia ab ea procedit quæ est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores, unus sub alio, quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo : quin imo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (c. 69) patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus, non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia ; alias, non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere.

que individu dans l'ordre convenable. Donc, à plus forte raison, l'ordre des individus consiste dans une disposition de la Providence divine.

3° Dans tout gouvernement humain, un administrateur supérieur recherche par lui-même quel ordre il faut établir dans certaines choses plus générales et plus considérables, et il laisse à ses inférieurs le soin des choses moins importantes, auxquelles il ne s'arrête pas. Il est forcé d'agir ainsi, parce qu'il ne peut suffire à tout, soit qu'il n'ait pas une connaissance complète des choses moindres, soit qu'il ne puisse pas tout régler seul, à cause de la fatigue qu'il en éprouverait et du temps qu'il faudrait y consacrer. Or, il n'y a en Dieu aucune de ces imperfections; car il connaît chaque être en particulier, et il n'a besoin ni de travail ni de temps pour les connaître, puisqu'il connaît tout en se connaissant lui-même [liv. I, ch. 50 et 46]. Donc il assigne dans sa pensée une place à chaque individu. Donc sa Providence s'occupe immédiatement de tous les individus.

4° Les administrateurs subalternes employés aux affaires des hommes ont recours à leur propre industrie pour régler les choses dont le supérieur leur a remis le soin. Cette industrie, ils ne la tiennent pas du supérieur, qui leur en a seulement permis l'usage; et si elle venait de lui, ce serait lui aussi qui déterminerait l'ordre à établir, et non les inférieurs, qui ne feraient qu'exécuter ses volontés. Or, nous avons vu [liv. I, ch. 51; liv. III, ch. 67] que la sagesse et toutes les connaissances que possèdent les intelligences découlent de Dieu comme de leur cause, et aucune intelligence ne peut rien connaître que par l'influence d'une vertu divine, de même que nul agent n'opère qu'autant qu'il participe à la puissance de Dieu. Donc Dieu dispose tout immé-

---

Multo igitur magis ordo singularium est in divinæ Providentiæ dispositione.

3° Adhuc, In his quæ humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quædam magna universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit; et hoc quidem contingit per ejus defectum, in quantum vel singularium minorum conditiones ignorat vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quæ requireretur. Hujusmodi autem defectus longe sunt a Deo; nam ipse omnia singularia cognoscit, nec intelligendo laborat aut tempus requirit, quum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut supra (l. I, c. 50 et 46) ostensum est. Ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat; ejus igitur Providentia est omnium singularium immediate.

4° Item, In rebus humanis, inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a præsidente committitur, quamquidem industriam a præsidente habere non possunt, sed usum ipsius; si vero a superiore eam haberent, jam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supradicta (l. I, c. 51; l. III, c. 67) quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut

diatement par sa Providence, et les êtres auxquels nous attribuons le gouvernement des créatures, sous son autorité, réalisent simplement une disposition providentielle.

5° La providence supérieure détermine la marche que doit suivre la providence inférieure, de même que le chef de l'État trace des règles et donne des ordres au général de ses armées, qui, à son tour, trace des règles et donne des ordres aux officiers subalternes. Si donc les autres providences dépendent de la Providence supérieure de Dieu, qui est le premier des êtres, c'est lui qui doit fixer les règles du gouvernement des ordonnateurs du second et du troisième degré. — Donc ces règles et ces lois seront générales ou particulières. — S'il leur donne des règles générales, comme elles ne seront pas toujours applicables aux cas particuliers, surtout s'il s'agit d'êtres muables, qui ne restent pas constamment dans le même état, ces ordonnateurs du second ou du troisième degré se verront quelquefois dans la nécessité de disposer les choses soumises à leur gouvernement en dehors des règles qu'ils auront reçues. Ils devront donc porter un jugement sur ces règles et décider dans quels cas il faudra s'y conformer ou les dépasser. Or, il n'en peut être ainsi, parce que cette appréciation est réservée au supérieur, et le législateur a seul le droit d'interpréter les lois et d'en accorder la dispense. Donc c'est le suprême ordonnateur qui doit prononcer sur l'observation des règles générales; et il ne peut le faire sans intervenir immédiatement dans l'ordonnance des individus. Donc, dans cette hypothèse, il doit pourvoir immédiatement à ce qui les concerne. — Si, au contraire, les ordonnateurs du second ou du troisième degré reçoivent du suprême ordonnateur des règles et des lois parti-

---

nec aliquod agens operatur nisi in quantum agit virtute Ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua Providentia omnia dispensans; quicumque vero sub ipso provisores dicuntur sunt Providentiæ ipsius executores.

5° Præterea, Superior providentia dat regulas providentiæ inferiori, sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat regulas et leges centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima Providentia Dei summi sunt aliæ providentiæ, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. — Aut ergo dat regulas et leges universales, vel particulares. — Si autem dat eis universales regulas regiminis, quum universales regulæ non possint semper ad particularia applicari, et maxime in rebus mobilibus, quæ non semper eodem modo se habent, oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque præter regulas sibi datas ordinarent de rebus suæ provisioni subjectis. Haberent ergo judicium super regulas acceptas, quando secundum eas oporteret agere et quando eas prætermittere oporteret; quod esse non potest, quia hoc judicium ad superiorem pertinet; nam ejus est interpretari leges et dispensare in eis cujus est eas condere. Hoc igitur judicium de regulis universalibus datis oportet quod fiat per supremum provisorem; quodquidem esse non posset, si se ordinationi singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, se-

culières, il est évident que l'ordre des individus vient immédiatement de la divine Providence.

6° Celui qui est à la tête d'une administration a toujours le droit de juger si ses inférieurs ont disposé comme il convient les choses qui leur sont confiées. Si donc Dieu, qui est l'ordonnateur suprême, a sous son autorité des ordonnateurs du second ou du troisième degré, il porte son jugement sur les êtres qu'ils ont coordonnés, et cela même exige qu'il examine l'ordre des individus. Donc Dieu prend soin par lui-même des individus.

7° Si Dieu ne s'occupe pas immédiatement par lui-même des individus qui sont au-dessous de lui, c'est ou parce qu'il les dédaigne, ou, comme d'autres le prétendent, de peur que sa dignité n'en soit blessée. Or, cette double supposition est contraire à la raison; car il est plus noble d'arrêter dans son intelligence l'ordre des êtres que d'agir en eux. Si donc Dieu opère dans tous les êtres [ch. 67] sans que cela déroge à sa dignité, si même cette influence est un effet nécessaire de sa puissance universelle et souveraine, il ne peut pas dédaigner de pourvoir immédiatement à l'ordre des individus, et ce soin ne blesse en rien sa dignité.

8° Tout agent sage, qui use avec prévoyance de sa puissance, en règle l'usage en déterminant sur quels objets et dans quelles limites elle doit s'exercer; autrement, l'application de cette puissance ne serait pas subordonnée à la sagesse. Or, nous avons vu que l'action de la puissance divine s'étend jusqu'aux derniers des êtres [ch. 75 et 76]. Donc, même lorsqu'il s'agit des choses les plus viles, la sagesse de Dieu a pour office de régler la nature, le nombre et le mode de production

---

cundum hoc, quod sit horum immediatus provisor. — Si vero secundi vel tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio sit immediate per Providentiam divinam.

6° Amplius, Semper provisor habet judicium de his quæ ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sint bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sint sub Deo primo provisore, oportet quod Deus judicium habeat de his quæ ab eis ordinantur; quodquidem esse non potest, si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur Ipse per seipsum curam de singularibus.

7° Adhuc, Si Deus per seipsum immediate inferiora singularia non curat, ideo est vel quia ea despicit vel ne ejus dignitas inquinetur, ut quidam dicunt (Averrh., *Metaph.*). Hoc autem irrationabile est; nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (c. 67) ostensum est, nec in hoc aliquid ejus dignitati derogatur, quin imo pertinet ad ejus universalem et summam virtutem, nullo modo despiciendum est ei vel ejus dignitatem commaculat si circa hæc singularia immediate providentiam habeat.

8° Item, Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suæ virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat; alias, virtus in agendo sapien-

des effets que doit réaliser sa puissance. Donc il fixe lui-même immédiatement par sa Providence l'ordre de tous les êtres.

De là ces passages de l'Écriture : *Ce qui est a été ordonné par Dieu* [Rom., XIII, 1]. *Vous avez fait les choses qui ont précédé, et vous les avez résolues les unes après les autres; il est arrivé ce que vous avez voulu* [Judith, IX, 4].

CHAPITRE LXXVII.

Les desseins de la Providence divine s'exécutent par le moyen des causes secondes.

1° Il faut remarquer que l'exercice de la Providence suppose deux choses : la détermination d'un ordre et son exécution. Le premier de ces actes appartient à l'intelligence : c'est pourquoi nous considérons comme les guides des autres hommes ceux qui ont des connaissances plus étendues et des pensées plus élevées; car c'est au sage qu'il appartient de disposer tout avec ordre (1). Le second appartient à la puissance active [ou à la volonté]. Or, il semble qu'il y ait incompatibilité entre ces deux actes; car, d'un côté, l'ordre est d'autant plus parfait qu'il s'étend jusqu'aux moindres détails, et, d'un autre côté, il convient que l'exécution de ces petits détails soit abandonnée à une puissance inférieure proportionnée à de tels effets. Mais ces deux actes

(1) Non ut sapienti præcipiatur, sed ut ille præcipiat; nec ut ille ab altero, sed ut ab eo minus sapienti suadeatur, decet (Arist. *Metaphys.*, I, c. 2).

---

tiam non sequeretur. Constat autem ex præmissis (c. 75 et 76) quod divina virtus, in operando, usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui et quot et qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur Ipse immediate sua Providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt* (*Rom.*, XIII, 1); et : *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti ; et hoc factum est quod ipse voluisti* (*Judith*, IX, 4).

CAPUT LXXVII.

Quod executio divinæ Providentiæ fit mediantibus causis secundis.

1° Attendendum est autem quod ad Providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur; sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit

rentrent dans la souveraine perfection de Dieu; car il a une sagesse infiniment parfaite, pour déterminer l'ordre, et une puissance sans limites, pour le réaliser. Il faut donc que Dieu dispose par sa sagesse tous les êtres, même les plus vils, dans l'ordre convenable; mais pour l'exécution de son dessein dans ses moindres et ses plus infimes détails, il doit employer, comme instruments, des puissances subalternes, de même que la puissance universelle qui domine les autres opère par une puissance inférieure, dont l'action est bornée à des effets particuliers. Donc il est convenable que des puissances inférieures agissent pour exécuter les desseins de la divine Providence.

2° Nous avons prouvé que l'opération divine n'empêche pas les causes secondes d'avoir leurs opérations propres [ch. 69]. Or, les effets qui résultent des opérations des causes secondes dépendent de la Providence, puisque Dieu fixe par lui-même l'ordre des individus [ch. 76]. Donc les causes secondes exécutent les desseins de la divine Providence.

3° La puissance d'un agent s'étend en proportion de son énergie : ainsi, le feu échauffe des objets plus éloignés à mesure que son intensité s'accroît. Or, il n'en est pas ainsi de l'agent qui opère immédiatement, parce que l'objet sur lequel il agit lui est toujours prochain. Donc, puisque la Providence de Dieu a une puissance infinie, elle doit étendre son opération, par des agents intermédiaires, jusqu'aux derniers des êtres.

---

per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus; nam tanto perfectior est ordinatio quanto magis descendit ad minima ; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod Ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum; exsequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas Ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores virtutes agentes, divinæ Providentiæ exsecutrices.

2° Item, Ostensum est supra (c. 69) quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quæ ex operationibus secundarum causarum proveniunt divinæ Providentiæ subjacent, quum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut supra (c. 76) ostensum est. Sunt igitur secundæ causæ divinæ Providentiæ exsecutrices.

3° Adhuc, Quanto virtus alicujus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit; sicut ignis, quanto est major, tanto magis calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit est sibi proximum. Quum igitur virtus divinæ Providentiæ sit maxima, per aliqua media ad ultimum suam operationem producere debet.

4° Amplius, Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis exsecutores; quia tanto

4° Il est de la dignité d'un roi d'avoir de nombreux ministres et des serviteurs de différents degrés chargés d'exécuter ses volontés, parce que son autorité paraît avec d'autant plus d'éclat qu'il a à ses ordres un plus grand nombre de subordonnés dont les attributions sont graduées. Or, il n'est pas de dignité royale comparable à celle du gouvernement divin. Il convient donc que des agents de différents degrés exécutent les desseins de la Providence.

5° La perfection de la Providence devient visible lorsque tout est disposé comme il faut, puisque son office propre est d'établir l'ordre. Or, pour que tout soit disposé comme il faut, il est nécessaire que rien ne reste en désordre. La perfection de la Providence divine demande donc qu'elle utilise dans l'intérêt de l'ordre la supériorité de certains êtres sur d'autres. Or, c'est ce qui a lieu lorsque de la surabondance de certains êtres, qui ont plus, il découle quelque bien sur ceux qui ont moins. Donc, puisque l'univers n'est parfait qu'autant que quelques êtres participent plus abondamment que d'autres à la bonté de Dieu [liv. II, ch. 45], la perfection de la Providence divine exige que les êtres qui participent avec plus d'abondance à la bonté de Dieu exécutent les dispositions de son gouvernement.

6° De même que la cause est supérieure à l'effet, l'ordre des causes est plus noble que celui des effets. Donc c'est dans cet ordre que brille surtout la perfection de la Providence. Or, s'il n'y avait pas des causes intermédiaires pour exécuter les desseins de la Providence de Dieu, l'ordre des causes n'existerait pas dans le monde, mais seulement celui des effets. La perfection de la divine Providence réclame donc l'existence de causes intermédiaires qui exécutent ses desseins.

---

altius et magis suum dominium ostendetur quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinæ Providentiæ executio.

5° Præterea, Convenientia ordinis perfectionem Providentiæ demonstrat, quum ordo sit proprius effectus Providentiæ. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinæ Providentiæ requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit quum ex superabundantia aliquorum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Quum igitur perfectio universi requirat quod quædam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra (l. II, c. 45) ostensum est, exigit divinæ Providentiæ perfectio ut, per ea quæ plenius divinam bonitatem participant, exsecutio divini regiminis compleatur.

6° Adhuc, Nobilior est ordo causarum quam effectuum, sicut causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio Providentiæ demonstratur. Si autem non essent aliquæ causæ mediæ exsequentes divinam Providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinæ Providentiæ perfectio quod sint causæ mediæ exsequentes ipsam.

Hinc est quod dicitur: *Benedicite Domino,*

Aussi nous lisons dans les Psaumes : ***Bénissez le Seigneur, vous tous qui êtes ses puissances, ministres qui accomplissez sa volonté*** **[Ps. CII, 21];** **[*Louez le Seigneur*]** ***feu, grêle, neige, glace, tourbillons de vent, qui exécutez ses ordres*** **[Ps. CXLVIII, 8].**

CHAPITRE LXXVIII.

Dieu gouverne les autres êtres par le moyen des créatures intelligentes.

1° Parce que la divine Providence a pour but de conserver l'ordre dans le monde, et que l'ordre convenable doit s'étendre graduellement des premiers jusqu'aux derniers des êtres, le gouvernement de la Providence doit atteindre, en suivant une certaine proportion, jusqu'aux êtres les plus vils. Cette proportion consiste en ce que les êtres inférieurs soient subordonnés aux êtres supérieurs et régis par eux, de même que ceux-ci sont soumis à Dieu et dépendent de son gouvernement. Or, les premières des créatures sont les substances intelligentes [liv. II, ch. 49]. Donc la raison de la Providence divine exige que les créatures raisonnables dirigent les autres.

2° Toute créature exécute l'ordre fixé par la Providence divine, parce qu'elle participe dans une certaine mesure à la puissance de sa cause providentielle : ainsi, l'instrument ne devient un moteur qu'autant que le mouvement qu'il reçoit le fait participer à la puissance de

---

omnes virtutes ejus, ministri ejus qui facitis voluntatem ejus (*Psalm.* CII, 21); et alibi : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus* (*Psalm.* CXLVIII, 8).

CAPUT LXXVIII.

Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur a Deo.

1° Quia vero ad Providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet quod divina Providentia secundum quamdam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Hæc autem proportio est ut, sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturæ sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales, ut ex superioribus (l. II, c. 49) patet. Exigit igitur divinæ Providentiæ ratio ut ceteræ creaturæ per creaturas rationales regantur.

2° Amplius, Quæcumque creatura exsequitur divinæ Providentiæ ordinem hoc habet in quantum participat aliquid de virtute sibi providentis; sicut instrumentum non movet, nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quæ igitur amplius de virtute divinæ Providentiæ participant sunt executivæ divi-

l'agent principal. Donc les êtres qui participent plus abondamment à la puissance de la divine Providence doivent exécuter ses desseins sur ceux qui n'y participent pas au même degré. Or, les créatures intelligentes participent plus que les autres à cette puissance. En effet, la Providence suppose nécessairement la détermination d'un ordre de choses qui appartient à la puissance intellectuelle, et son exécution, qui revient à la puissance d'action (ch. 77). Les êtres raisonnables possèdent ces deux facultés, et les autres n'ont que la dernière. Ce sont donc les créatures intelligentes qui, sous la haute main de la divine Providence, régissent les autres créatures.

3° Dieu ne met une puissance dans un être qu'en vue de l'effet qu'il lui appartient de réaliser; car tous les êtres sont disposés dans un ordre parfait quand chacun d'eux est préparé à produire les effets qui lui sont naturels. Or, il est dans la nature de la puissance intellectuelle d'ordonner et de régir; aussi voyons-nous que, quand elle est réunie dans un sujet à la puissance d'action, la seconde obéit à la première : par exemple, dans l'homme, lorsque la volonté commande, les membres s'agitent. Le résultat est le même, si nous considérons ces deux puissances dans des sujets divers : l'homme en qui domine la puissance d'action doit se laisser diriger par celui qui a l'avantage de la puissance intellectuelle. Donc la raison de la Providence divine demande que les créatures intelligentes régissent les autres.

4° La nature veut que les puissances universelles déterminent l'action des puissances particulières : c'est ce qui a lieu dans la production des effets, tant artificiels que naturels. Or, la puissance intellectuelle est évidemment plus étendue que toute autre puissance active; car

---

næ Providentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant; nam, quum ad Providentiam requiratur dispositio ordinis, quæ fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quæ fit per operativam (c. 77); creaturæ rationales utramque virtutem participant; reliquæ vero creaturæ, virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub divina Providentia reguntur.

3° Adhuc, Cuicumque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis; sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva; unde videmus quod, quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivæ; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idem etiam apparet, si in diversis existant; nam illi homines qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinæ Providentiæ ratio quod creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur.

4° Item, Virtutes particulares natæ sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa; nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis



c'est en elle que sont renfermées les formes universelles [ou les essences], tandis que toute autre puissance d'action a pour principe la forme propre de l'agent qui opère. Donc les puissances intellectuelles doivent mouvoir et régir toutes les autres créatures.

5° Lorsque plusieurs puissances sont respectivement coordonnées, celle qui pénètre mieux la raison de l'ordre dirige les autres. C'est ce que nous observons dans les arts : celui qui s'occupe de la fin, d'où se déduit la raison du produit artificiel tout entier, préside à l'art qui exécute ce projet, et lui donne des lois; ainsi, l'art nautique préside à l'art de construire les vaisseaux, et l'art qui donne la forme à celui qui prépare la matière. Quant aux instruments qui ignorent la raison des choses, ils ne peuvent qu'être dirigés. Donc, puisque les créatures intelligentes sont les seules qui puissent pénétrer la raison de l'ordre établi dans le monde, il leur appartient de régir et de gouverner tous les autres êtres.

6° Ce qui est par soi-même est cause de ce qui existe par un autre être. Or, les créatures intelligentes seules opèrent par elles-mêmes; car, en vertu de leur libre arbitre, elles ont le domaine de leurs opérations, au lieu que les autres sont déterminées à agir par une nécessité naturelle et obéissent, en quelque sorte, à une impulsion étrangère. Donc les créatures intelligentes ont la propriété de mouvoir et de diriger, par leur opération, les autres êtres.

---

autem virtus operativa tantum est ex aliqua propria forma operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliæ creaturæ.

5° Præterea, In omnibus potentiis ordinatis, una est directiva alterius, quæ magis rationem cognoscit ; unde videmus, in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam et imperat ei quæ artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivæ, et illa quæ formam inducit imperat ei quæ materiam disponit ; instrumenta autem quæ non cognoscunt aliquam rationem reguntur tantum. Quum ergo solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

6° Adhuc, Quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Solæ autem creaturæ intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ exsistentes ; aliæ vero creaturæ ex necessitate naturæ operantur, tanquam ab alio motæ. Creaturæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motivæ et regitivæ aliarum creaturarum.

CHAPITRE LXXIX.

Les substances intelligentes supérieures dirigent les inférieures.

1° Parmi les créatures intelligentes, les unes sont plus élevées que les autres [liv. II, ch. 92-95]. Donc les substances inférieures doivent être gouvernées par les supérieures.

2° Nous venons de voir que les puissances universelles donnent l'impulsion aux puissances particulières [ch. 78]. Or, les formes des substances intelligentes d'un ordre supérieur sont les plus universelles [liv. II, ch. 98]. Donc il leur appartient de régir leurs inférieures.

3° La puissance intellectuelle qui est plus rapprochée de son principe régit toujours celle qui en est plus éloignée. Cela est vrai aussi bien des sciences spéculatives que des sciences pratiques : aussi considère-t-on comme subordonnée la science spéculative qui emprunte à une autre les principes de ses démonstrations; et la science pratique qui s'occupe immédiatement de la fin, premier principe d'action dans les choses de cette nature, est supérieure à celle qui en est à une plus grande distance. Donc, dès lors que quelques substances intelligentes sont plus près de Dieu [liv. II, ch. 92-95], celles-là doivent diriger les autres.

4° Les substances intelligentes supérieures reçoivent d'une manière plus parfaite l'influence de la divine sagesse, puisque tout être participe à une chose suivant son mode d'existence. Or, la sagesse divine gou-

---

CAPUT LXXIX.

Quod substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores.

1° Quum autem inter creaturas intellectuales quædam sint aliis altiores, ut ex superioribus patet (l. II, c. 92-95), oportet quod inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

2° Adhuc, Virtutes magis universales sunt motivæ virtutum particularium, ut dictum est (c. 78). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (l. II, c. 98) ostensum est. Sunt igitur regitivæ inferiorum intellectualium naturarum.

3° Item, Potentia intellectiva quæ est propinquior principio semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quæ magis a principio distat ; quodquidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis ; nam scientia speculativa, quæ accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata, et scientia activa, quæ est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Quum ergo inter intellectuales substantias quædam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut supra (l. II, c. 92-95) ostensum est, ipsæ erunt aliarum regitivæ.

4° Adhuc, Superiores intellectuales substantiæ perfectius divinæ sapientiæ influen-

verne tous les êtres : par conséquent, ceux auxquels elle se communique plus abondamment doivent diriger les autres qui n'y participent pas au même degré. Donc les substances intelligentes inférieures sont gouvernées par les supérieures.

Nous considérons comme supérieurs les esprits et les Anges, parce qu'ils dirigent les esprits inférieurs, pour ainsi dire, par forme de message. Nous donnons, en effet, aux Anges les noms de messagers et de ministres, parce qu'ils exécutent, par leur opération, même dans les substances corporelles, l'ordre de la Providence de Dieu ; car, d'après le Philosophe, le ministre est comme un instrument animé (1).

L'Écriture nous rappelle cette vérité en disant : *Des esprits vous faites vos Anges* [ou vos messagers], *et la flamme brûlante vous sert de ministres* [Ps. CIII, 5] (2).

(1) Quemadmodum in virtutibus alii habitu, alii re et functione muneris boni nominantur, sic et in amicitia alii mutua vitæ consuetudine et convictu inter se delectantur; utilitateque alter alteri suppeditant, alii vero aut dormientes, aut locorum intervallo disjuncti, amicitiæ muneribus non funguntur quidem illi, sed ita tamen sunt animati ut fungi possint ; non enim locorum intervalla amicitias simpliciter dirimunt, sed muneris functionem (Arist. *Ethic.*, VIII, c. 6).

Quoniam rerum sive partarum et quæsitarum, sive etiam relictarum possessio pars domus est, ergo et ratio rei quærendæ rationis rei familiaris administrandæ pars est ; nam sine rebus ad victum necessariis neque vivere, neque bene vivere fas est. Quemadmodum autem in artibus definitis ac determinatis instrumenta cuique arti accommodata suppetere necesse est, si futurum est ut opus ab artifice absolvatur, ita et rei familiaris administrandæ rationi sua præsto esse debent instrumenta. Jam instrumentorum alia sunt inanimata, alia animata : verbi gratia, navis gubernatori clavus quidem est instrumentum inanimatum, proræ vero præfectus, animatum. Minister enim artibus similitudinem quamdam speciemque gerit instrumenti. Sic et res aliqua parta et quæsita, sive etiam relicta, instrumentum est ad vitam degendam comparatum. Rerum autem partarum seu relictarum possessio, multitudo instrumentorum est, et servus res quædam possessa animata est ; et minister omnis velut instrumentum est instrumenta antecedens (Arist. *De republ.*, I, c. 4).

(2) Nous traduisons ainsi pour rendre la pensée de saint Thomas, et ce sens nous paraît seul admissible. Le P. Berthier, adoptant le sentiment de Genebrard, préfère cette autre version : *Vous faites vos Anges aussi agiles que le vent, et vos ministres aussi brûlants que la flamme.* Il prétend s'appuyer sur le texte des Septante, que voici : Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον. Mais on

tiam in seipsis recipiunt, quum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur ; et sic oportet quod ea quæ magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quæ minus participant. Substantiæ igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur igitur superiores spiritus et Angeli, in quantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando ; nam Angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, in quantum per suam operationem exsequuntur, etiam in rebus corporalibus, divinæ Providentiæ ordinem ; nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (Ethic., VIII, c. 6, et Polit., I, c. 4).

Et hoc est quod dicitur : *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem* (*Psalm.* CIII, 5).

CHAPITRE LXXX.

De l'ordre hiérarchique des Anges.

Les intelligences gouvernent les corps [ch. 78], et les corps sont disposés dans un certain ordre. Donc les corps les plus nobles doivent être régis par les intelligences supérieures, et les plus vils par les intelligences inférieures. Mais parce que plus une substance s'élève et plus sa puissance est universelle, et que, d'un autre côté, la puissance d'une substance intelligente l'emporte en étendue sur la puissance des corps, la puissance des substances intelligentes les plus excellentes ne peut se développer [par l'action] au moyen d'une puissance corporelle : aussi ne sont-elles pas unies à des corps; au lieu que les intelligences inférieures ont une puissance particulière qui peut se développer par des organes matériels : c'est pourquoi elles doivent être unies à des corps. Or, la puissance des substances intelligentes du premier degré étant la plus étendue, elles reçoivent de Dieu une connaissance plus parfaite de ses desseins, en ce sens que ce que Dieu leur révèle leur fait découvrir la raison de l'ordre qu'il établit, même parmi

voit qu'il n'y a rien dans ce texte qui contredise le sens de saint Thomas, qui s'accorde parfaitement, d'ailleurs, avec ce passage de saint Paul : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis* (Hebr., 1, 14). — Nous pouvons invoquer encore, en faveur de cette interprétation, l'autorité de saint Grégoire-le-Grand, qui s'exprime ainsi : « Sciendum quod Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturæ. Nam sancti illi cœlestis patriæ spiritus semper quidem sunt spiritus, sed semper vocari Angeli nequaquam possunt, quia tunc solum sunt Angeli, quum per eos aliqua nuntiantur. Unde et per Psalmistam dicitur : *Qui facit Angelos suos spiritus*. Ac si patenter dicat : Qui eos quos semper habet spiritus, etiam, quum voluerit, Angelos facit » (*Homilia* XXXIV *super Evang.*, ante medium).

CAPUT LXXX.

De ordinatione Angelorum ad invicem.

Quum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est (c. 78), corporalium autem sit quidam ordo, oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia vero, quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus ejus est universalior, virtus vero intellectualis substantiæ est universalior virtute corporis, superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitæ; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur. Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam et perfectius divinam dispositionem ab Ipso recipiunt in hoc quod, usque ad singularia, ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt. Hæc autem di-

les individus. Or, cette manifestation du plan divin, faite par Dieu lui-même, arrive jusqu'aux dernières intelligences, selon cette parole des livres saints : *Peut-on compter ses soldats* (1)? *et sur lequel sa lumière ne brille-t-elle pas* (2)? [Job., xxv, 3.] Mais les intelligences inférieures ne participent pas à cette manifestation d'une manière assez parfaite pour connaître par elle, en particulier, chacune des choses qui entrent dans l'ordre fixé par la divine Providence, et qu'elles sont appelées à réaliser. Elles ne les voient que dans leur ensemble, et, à mesure qu'elles se placent dans un degré inférieur, la connaissance de l'ordre

(1) Saint Grégoire-le-Grand (*Moral.*, liv. xvii, c. 6) et saint Jérôme appliquent aussi ce passage aux Anges qui ont combattu pour Dieu lors de la révolte de Satan et des esprits qu'il entraîna dans sa chute. Les mêmes esprits continuent encore de faire une guerre de tous les instants à cet ennemi du Seigneur. C'est pour cela que l'Écriture appelle si souvent Dieu le *Seigneur des Vertus* ou *des armées*. — Comme l'Écriture fait ailleurs l'énumération des puissances célestes, saint Denys fait cette réflexion : « Eloquiorum de Angelis traditio millies eorum esse millia dicit, deciesque millies dena millia, summos illos quos adhibemus numeros in seipsos glomerando ac multiplicando, quo per hos aperte declararet cœlestium essentiarum ordines a nobis annumerari non posse. Multi namque sunt beati supermundanorum mentium exercitus, qui infirmam et contractam materialium nostrorum numerorum rationem penitus excedunt, sciteque definiuntur a sola ipsorum supermundiali cœlestique intelligentia scientiaque, quæ illis abundantissime conceditur a Dei principali et infinitorum conscia creatrice sapientia, quæ superessentialiter omnium simul rerum principium et causa substantifica, et continens virtus, et complectens determinatio exsistit (*Cœl. hierarch.*, c. 11). »

(2) Saint Denys explique ainsi cette diffusion de la lumière divine dans les intelligences : « Deus lux intellectilis dicitur, quia omnem mentem supracœlestem implet lumine intellectili ; omnem autem ignorantiam et errorem ex omnibus animis, in quibus est, ejicit, et ipsis omnibus lumen sanctum impertit, eorumque oculos mentales a caligine ex ignorantia circumfusa repurgat et liberat et excitat, atque aperit multa gravitate tenebrarum compressos et clausos, datque primum quidem mediocrem splendorem, deinde, tanquam degustato lumine, et oculis jam magis, post degustationem lumen appetentibus, magis se impertit et copiosius fulget, quia dilexerunt multum ; atque eas semper ulterius provehit, proportione studii eorum ad aspiciendum sursum. — Lux intellectilis dicitur illud bonum quod est supra omne lumen, tanquam fontalis radius, et effusio luminis inundans omnem mentem supramundanam, et circamundanam, et mundanam, ex plenitudine sua illuminans, et totas earum facultates intelligendi renovans, et omnes continens, quatenus supra omnes tenditur ; et omnibus antecellens, quatenus supra omnes sita est ; atque absolute omnem illuminatricis virtutis proprietatem ut lucis princeps lumineque potior in semetipsa complectens, et superhabens præhabensque ; necnon intellectilia rationaliaque universa congregans et reddens inviolata. Etenim sicut ignorantia errantes dirimit, sic intellectilis lucis præsentia congregat et copulat illuminatos, perficitque eos, et ad id quod vere est convertit, a multis opinationibus eos revocans, ac varios aspectus, vel, ut magis proprie dicam, varia in unam veram et puram ac simplicem cognitionem contrahit, et uno lumine unifico implet (*De div. nomin.*, c. 4, § 5 et 6). »

---

vinæ ordinationis manifestatio, divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit ; sicut dicitur : *Numquid est numerus militum ejus ? Et super quem non surget lumen illius ?* (*Job*, xxv, 3). Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod per eam singula quæ ad ordinem divinæ Providentiæ spectant, ab ipsis exsequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate : quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus

divin acquise par cette lumière, qui leur vient primitivement de Dieu, est moins spéciale ; en sorte que l'intelligence humaine, qui est la dernière par ses connaissances naturelles, n'a d'autre notion que celle des principes les plus universels. Ainsi donc, les substances intelligentes supérieures reçoivent immédiatement de Dieu une connaissance plus parfaite de l'ordre providentiel, et c'est par elles que les intelligences inférieures doivent arriver à la connaissance parfaite [que leur nature comporte], d'après ce que nous avons déjà observé, que la connaissance générale du disciple tire sa perfection de la science du maître, dont l'objet est particulier. — C'est ce qui fait dire à saint Denys que les substances intelligentes du premier ordre, auxquelles il donne le nom de première hiérarchie ou de principauté sacrée, ne sont pas sanctifiées par d'autres substances, mais par la Divinité même, dans laquelle elles s'élèvent, autant que possible, jusqu'à la contemplation immédiate de la beauté immatérielle et invisible et à l'intelligence des raisons qui ont déterminé les opérations divines; et ce sont elles qui transmettent aux essences célestes des degrés inférieurs les connaissances qui leur conviennent (3).

Ainsi donc, les intelligences supérieures puisent la perfection de leur science dans un principe plus élevé qu'elles. Or, en toute disposition sage, la forme des agents détermine l'ordre des effets; car l'effet découle de sa cause en vertu d'un rapport de similitude, et l'agent ne

(3) Hoc igitur theologi perspicere declarant, ut inferiores quidem cœlestium essentiarum ordines a superioribus divinorum operum scientiam convenienti modo percipiant. Si vero qui omnibus antecellunt ab ipsamet deitate, uti fas est, sacris disciplinis illustrantur. — Prima igitur cœlestium intelligentiarum hierarchia ab ipsamet initiandi principatu consecrata per eam, qua in ipsum immediate surrigitur, sanctissimam purgationem, pro captu suo, referta copioso lumine perfectæ sanctificationis, purgatur et illuminatur atque perficitur (*Cœlest. hierarch.*, c. 7).

---

in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt, in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorumdam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiæ intellectuales superiores perfectiorem cognitionem prædicti ordinis immediate consequuntur a Deo; quamquidem perfectionem oportet quod aliæ inferiores per eas consequantur, sicut supra diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. — Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primæ hierarchiæ, id est sacri principatus, nominat, dicit quod, non per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa Divinitate in ipsa immediate extenduntur etiam ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum scibiles rationes ; et per has dicit supposita cœlestium essentiarum dispositiones erudiri (Cœlest. Hier., c. 7).

Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt. In qualibet autem dispositione Providentiæ, ipsa ordinatio effectuum ex forma agentium derivatur; oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem pro-

communique à ses effets la ressemblance de sa forme qu'en vue d'une fin. La fin est donc le premier principe d'une disposition sage ; le second est la forme de l'agent, et le troisième consiste dans la disposition harmonique des effets. Le suprême degré, dans l'ordre intellectuel, est donc de saisir la raison des choses dans la fin même de l'ordre ; le second est de découvrir cette raison dans la forme, et le troisième consiste à connaître en elle-même, et non dans un principe plus élevé, la disposition de l'ordre. De là vient que nous appelons *architectonique* l'art qui s'occupe de la fin, comparé à celui qui s'occupe de la forme. Prenons pour exemple l'art nautique par rapport à l'art de construire les vaisseaux. La même dénomination convient à l'art qui s'applique à la forme relativement à celui qui règle l'ordre des changements qui en préparent la réalisation : tel est l'art de construire les vaisseaux pour les différents travaux qu'exécutent les ouvriers.

Il y a donc un ordre entre les intelligences qui aperçoivent immédiatement en Dieu, et dans toute sa perfection, le plan arrêté par la Providence divine.

Les premières et les plus élevées de ces intelligences découvrent la raison de l'ordre providentiel dans sa fin dernière, qui est la bonté divine : pour quelques-unes, toutefois, cette lumière est plus vive que pour les autres. On leur donne le nom de *Séraphins*, mot qui veut dire ardents ou brûlants, parce qu'on prend ordinairement le feu comme le symbole de l'intensité de l'amour ou du désir, qui tendent à la fin. — Aussi saint Denys dit-il que leur nom exprime l'amour invariable dont ils se consument pour les choses divines, et l'ardeur avec laquelle

---

cedere. Quod autem agens suæ formæ similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione Providentiæ est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur ; secundum autem, quod in forma ; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio, cognoscatur. Unde et ars quæ considerat finem est *architectonica* respectu ejus quæ considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivæ ; ea vero quæ considerat formam, respectu ejus quæ considerat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis Providentiæ divinæ percipiunt est quidam ordo :

Quia supremi et primi rationem ordinis Providentiæ accipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas (quidam tamen eorum aliis clarius) ; et isti dicuntur *Seraphim*, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium solet designari intensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. — Unde Dionysius dicit quod ex hoc eorum nomine designantur et immobilitas eorum erga divina fervens et conflexibilis reductio inferiorum in Deum, sicut in finem (Cœles. Hier., c. 7).

Secundi autem rationem Providentiæ in ipsa forma divina perfecte cognoscunt : et

ils entraînent avec eux vers Dieu, comme vers leur fin, les esprits inférieurs (4).

Les intelligences du second degré connaissent parfaitement la raison de la Providence dans la forme divine. On les appelle les *Chérubins*, terme qui signifie la plénitude de la science; car la science se perfectionne par la forme de son objet. — Saint Denys dit que le nom de *Chérubins* indique que ces esprits contemplent la beauté divine dans la première des puissances actives (5).

Celles du troisième degré contemplent en lui-même l'ordre fixé par les jugements divins. On les désigne sous le nom de *Trônes*, parce que le trône est l'emblème du pouvoir judiciaire, suivant cette parole : *Vous avez siégé sur votre trône, vous qui jugez la justice* [Ps. IX, 5]. — Saint Denys dit que cette dénomination signifie que ces esprits portent Dieu, et que cette proximité les rend aptes à recevoir en eux tout ce qui émane de lui (6).

Toutefois, il ne faudrait pas entendre ce qui a été dit jusqu'ici comme si l'on établissait une distinction réelle entre la bonté de Dieu, son essence et la science de l'ordre des êtres : ce sont là seulement différents aspects sous lesquels on le considère.

Il doit également y avoir une hiérarchie entre les esprits inférieurs qui reçoivent des plus élevés la connaissance parfaite de l'ordre divin qu'ils doivent réaliser; car ceux d'entre eux qui ont une puissance

(4) Nomen *Seraphim* luculenter designat perennem atque incessantem eorum circa res divinas motionem, fervoremque et acumen intentæ ac nunquam intermissæ nunquamve declinantis motionis, subditosque ad superna surrigendi et ad consimilem fervorem suscitandi et inflammandi (*Cœlest. hierarch.*, c. 7).

(5) *Cherubim* vero (nomen designat) eorum vim cognoscendi, Deumque contuendi, atque contemplandi in ipsamet primæva virtute divinam venustatem (*Cœlest. hierarch.*, c. 7).

(6) *Thronorum* porro nomen denotat quod ab omni terrena humilitate secretum est, quodque ad superiora divino studio fertur, quod Deum portat officioseque ad ea quæ divina sunt capienda propensum est (*Cœlest. hierarch.*, c. 7).

---

hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur scientiæ plenitudo; scientia enim per formam scibilis perficitur. — Unde dicit Dionysius quod talis nominatio signat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinæ pulchritudinis (ibid., c. 7).

Tertii vero ipsam dispositionem divinorum judiciorum in seipsa considerant; et hi dicuntur *Throni*; nam per thronum potestas judiciaria designatur, secundum illud : *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam* (*Psalm.*, IX, 5). — Unde dicit Dionysius quod, per hanc denominationem, designatur quod sunt deiferi et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti (ibid., c. 7).

Non autem sic præmissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas et aliud divina essentia et aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio.

Item, inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exsequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse;

plus étendue ont aussi une science plus universelle : aussi puisent-ils la connaissance de l'ordre providentiel dans des principes et des causes plus généraux, et leurs inférieurs, au contraire, dans des causes plus particulières : ainsi, l'homme qui pourrait saisir l'ordre de la nature entière, par la seule inspection des astres, surpasserait en intelligence celui qui a besoin, pour en avoir une notion complète, d'abaisser ses regards sur ce qui l'entoure. Ceux-là donc qui aperçoivent parfaitement l'ordre providentiel dans les causes universelles, qui tiennent le milieu entre Dieu, la plus universelle des causes, et les causes particulières, ceux-là sont entre les esprits capables de trouver la raison de cet ordre en Dieu lui-même, et ceux qui sont obligés de la considérer dans les causes particulières. Saint Denys place ces esprits dans la hiérarchie moyenne, qui dirige la hiérarchie inférieure, comme elle est elle-même dirigée par la hiérarchie supérieure (7).

Une autre raison demande qu'il y ait un ordre entre ces substances intelligentes : c'est que le plan de la Providence générale est ainsi conçu :

1° Un grand nombre d'agents exécutent ses desseins. Ils sont soumis à l'ordre des *Dominations ;* car c'est aux maîtres de commander ce que d'autres doivent exécuter.— Saint Denys dit que le nom de *domination* désigne une puissance élevée au-dessus de toute servitude et supérieure à toute sujétion (8).

2° L'agent qui réalise, par son opération, la disposition arrêtée par

(7) Voyez la note 3 qui précède.

(8) Nomen itaque *Dominationum* existimo declarare absolutam aliquam dominationem, principii dominationis semper avidam, quæ ab omni servitute celsior, omnique dejectione superior est (*Cœlest. hierarch.*, c. 8).

---

nam qui inter eos sunt altioris virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo ; unde cognitionem ordinis Providentiæ in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur ; inferiores vero, in causis magis particularibus ; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus cœlestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quæ sunt mediæ inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem Providentiæ perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem prædicti ordinis considerare sufficiunt et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quæ, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit (Cœlest. Hier., c. 7).

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam exsistat ; nam ipsa universalis Providentiæ dispositio distribuitur quidem :

Primo in multos executores ; quodquidem fit per ordinem *Dominationum* ; dominorum enim est præcipere quid alii exsequantur. — Unde Dionysius dicit quod nomen *dominationis* designat aliquam anagogen superpositam omni servituti et omni subjectioni superiorem (Cœlest. Hier., c. 8).

Secundo autem ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad va-

la Providence, la communique et l'étend à une multitude d'effets variés. C'est l'office de l'ordre des *Vertus*, dont le nom, suivant saint Denys [*ibid.*], exprime une puissance assez énergique pour exécuter toutes les œuvres divines, et qui ne laissent, par faiblesse, aucun mouvement [ou changement] incomplet (9). Il est donc clair qu'à cet ordre appartient le principe de l'opération universelle; et, par conséquent, c'est à lui que se rapportent les mouvements des corps célestes, d'où résultent, comme de causes universelles, les effets particuliers dans la nature. C'est pour cette raison que l'Écriture les appelle les *vertus des cieux*, lorsqu'elle dit : *Les vertus des cieux seront ébranlées* [Luc, xxi, 26]. C'est encore à ces esprits que paraît confiée l'exécution des œuvres divines qui sortent de l'ordre naturel; aussi, ces œuvres sont-elles les plus sublimes qui se rattachent aux divins ministères, et saint Grégoire dit à ce sujet : « Nous appelons *Vertus* ces esprits par « lesquels s'opèrent le plus souvent les prodiges » [*Homil.* xxxiv *super Evangelia*]; et si l'accomplissement des ministères divins donne lieu à quelque autre opération universelle et principale, il convient également de l'attribuer à cet ordre d'esprits.

3° La disposition à laquelle la Providence universelle a soumis ses effets se maintient sans confusion, parce que les causes qui pourraient le troubler sont enchaînées. C'est à l'ordre des *Puissances* qu'il appartient d'y veiller. — Saint Denys observe au même lieu que « ce mot « de *Puissances* emporte l'idée d'une ordonnance parfaitement réglée « et sans aucune confusion dans les choses qui viennent de Dieu. »

(9) Appellatio *Virtutum* fortem quamdam denotat virilitatem in omnes deiformes operationes redundantem. Ne quidquam admittunt quo ipsorum illustrationes deficiant (*Cœlest. hierarch.*, c. 8).

---

rios effectus ; quodquidem fit per ordinem *Virtutum*, quarum ordo, ut dicit Dionysius, ibidem, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem sui imbecillitate aliquem deformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet; unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus cœlestium corporum, ex quibus sicut a quibusdam causis universalibus consequuntur particulares effectus in natura ; et ideo, *Virtutes cœlorum* nominantur, ubi dicitur quod *Virtutes cœlorum movebuntur* (*Luc.*, xxi, 26). Et ad eos etiam spiritus pertinere videtur exsecutio divinorum operum quæ præter naturæ ordinem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis ; propter quod dicit Gregorius quod « *Virtutes* dicuntur illi spiri- « tus per quos signa frequentius fiunt » (*Homil.* xxxiv, *sup. Evang.*) ; et, si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exsequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero universalis Providentiæ ordo, jam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quæ possent hunc ordinem perturbare; « quodquidem per- « tinet ad ordinem *Potestatum*. — Unde Dio- « nysius dicit, ibidem, quod nomen *Potestatum* « importat quamdam bene ordinatam et in- « confusam circa divinas susceptiones ordina-

Saint Grégoire dit aussi que cet ordre a la mission de réprimer les puissances ennemies.

Les esprits du dernier degré, parmi les substances intelligentes supérieures, sont ceux qui reçoivent divinement communication de l'ordre providentiel qui se révèle dans les causes particulières. Ces esprits sont commis immédiatement à la direction des choses humaines. — Saint Denys dit que « ce troisième ordre d'esprits, qui dé« pendent des autres, est à la tête des diverses hiérarchies humaines. » — Or, on voit, d'après ce qui a été dit, que par ces choses humaines il faut entendre toutes les natures inférieures et les causes particulières qui ont l'homme pour fin et sont à son usage.

Un ordre est établi aussi dans ces choses.

Il y a, en effet, dans les choses humaines, un bien commun, savoir celui de la cité ou de la nation. Il semble que le soin en est remis à l'ordre des *Principautés*. — Aussi saint Denys affirme, dans le même chapitre, que « le nom de *Principautés* désigne un certain domaine et « aussi un ordre sacré. » C'est pourquoi l'Écriture fait mention de Michel, prince des Juifs, et du prince des Perses et des Grecs (10). Ainsi donc, cet ordre a dans ses attributions la formation des empires et les révolutions qui transportent la domination d'un peuple à un autre. Il paraît chargé, en outre, d'éclairer les hommes élevés à la dignité de

(10) Levavi oculos meos et vidi : et ecce vir unus vestitus lineis..... Et ait ad me : Noli metuere Daniel, quia ex die primo quo posuisti cor tuum ad intelligendum, ut te affligeres in conspectu Dei tui, exaudita sunt verba tua, et ego veni propter sermones tuos. Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus : et ecce Michael unus de principibus primis venit in adjutorium meum; et ego remansi ibi juxta regem Persarum..... Et ait : Numquid scis quare venerim ad te? et nunc revertar ut prælier adversus principem Persarum : quum ego egrederer, apparuit princeps Græcorum veniens. Verumtamen annuntiabo tibi quod expressum est in scriptura veritatis : et nemo est adjutor meus in omnibus his, nisi Michael princeps vester (Daniel, x, 5, 12, 13, 20 et 21).

« tionem; » et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.

Infimi autem (spiritus) inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinæ Providentiæ in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt; et hi immediate rebus humanis præponuntur. — Unde Dionysius de eis dicit (ibid.) quod « ista tertia dispositio Spirituum humanis « hierarchiis per consequentiam præcipit. » — Per res autem humanas intelligendæ sunt omnes inferiores naturæ et causæ particulares quæ ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt, sicut patet ex præmissis.

Inter has etiam quidam ordo existit.

Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quodquidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere. — Unde (Dionysius) dicit, in eodem capitulo, quod « nomen « *Principatus* designat quoddam dominium « cum ordine sacro; » propter quod fit mentio (*Dan.* x, 13, 20, 21) de Michaele Principe Judæorum et Principe Persarum et Græcorum. Et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis de gente in gentem ad minis-

princes sur les choses qui se rattachent au gouvernement de leur États.

Il est encore pour l'homme un bien qui n'est pas général, mais appartient à tout homme comme tel, quoiqu'il ne soit pas avantageux à un seul individu, mais au grand nombre : par exemple, ce que tous et chacun doivent croire et pratiquer, comme ce qui regarde la foi, le culte divin, etc. — Les *Archanges* procurent ce bien. Saint Grégoire dit que ces esprits sont chargés d'annoncer les choses les plus importantes : tel est Gabriel, auquel nous donnons le nom d'Archange, parce qu'il a annoncé l'Incarnation du Verbe, Fils unique de Dieu, mystère que nous devons tous croire.

Enfin, il est un bien humain qui appartient à chaque individu. Il est confié à l'ordre des *Anges*, qui, selon saint Grégoire, annoncent les choses d'une moindre importance (11). C'est pour cela qu'on les appelle

(11) Voici *in extenso* le passage de saint Grégoire-le-Grand dont quelques fragments ont été cités dans ce chapitre : « Novem Angelorum ordines dicimus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus Angelos, Archangelos, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Thronos, Cherubim atque Seraphim. Esse namque Angelos et Archangelos pene omnes sacri eloquii paginæ testantur; Cherubim vero atque Seraphim sæpe, ut notum est, libri Prophetarum loquuntur. Quatuor quoque ordinum nomina Paulus Apostolus ad Ephesios (I, 21) enumerat dicens : Supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem. Qui rursus ad Colossenses scribens ait (I, 16) : Sive Throni, sive Potestates, sive Principatus, sive Dominationes. Dum ergo illis quatuor, quæ ad Ephesios dixit, conjunguntur Throni, quinque sunt ordines ; quibus dum Angeli et Archangeli, Cherubim atque Seraphim adjuncta sunt, procul dubio novem esse Angelorum ordines inveniuntur. — Sciendum vero quod Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturæ. Nam sancti cœlestis patriæ spiritus, semper quidem sunt spiritus, sed semper vocari Angeli nequaquam possunt ; quia tunc solum sunt Angeli, quum per eos aliqua nuntiantur. Unde et per Psalmistam dicitur (*Psalm.* CIII, 5) : *Qui facit Angelos suos spiritus*. Ac si patenter dicat : Qui eos quos semper habet spiritus, etiam quum voluerit, Angelos facit. Hi autem qui minima nuntiant, Angeli ; qui vero summa nuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est enim quod ad Mariam Virginem, non quilibet Angelus, sed Gabriel Archangelus mittitur. Ad hoc quippe ministerium, summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat. Qui idcirco privatis nominibus censentur, ut signetur per vocabula etiam in operatione quid valeant. Michael namque, quis ut Deus? Gabriel autem, Fortitudo Dei ; Raphael vero dicitur Medicina Dei, etc. (*Hom.* XXXIV *super Evangelia*, ante medium). » — Le saint Docteur explique ensuite comment ces trois Archanges ont rempli la signification de leurs noms par la mission confiée à chacun d'eux.

---

terium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quæ ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet secundum seipsum ; non tamen uni soli est utile, sed multis ; sicut quæ sunt ab omnibus et singulis credenda et servanda, sicut ea quæ sunt fidei et cultus divinus et alia hujusmodi. — Et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus Gregorius dicit (*Homil.* XXXIV., *sup. Evang.*) quod summa nuntiant ; sicut Gabrielem Archangelum nominamus, quia Unigeniti Verbi incarnationem nuntiavit, quod ab omnibus credendum est.



les gardiens des hommes, d'après cette parole de l'Écriture : *Dieu a commandé à ses Anges de vous garder dans toutes vos voies* [Ps. XC, 11].

Selon saint Denys, les Archanges tiennent le milieu entre les Principautés et les Anges, ayant quelque chose de commun avec les uns et les autres. Ils ont cela de commun avec les Principautés, qu'ils dirigent les Anges inférieurs ; et ce n'est pas sans raison, car dans les choses humaines, le bien de l'individu doit se mesurer sur l'intérêt général. Ils ressemblent aux Anges, en ce qu'ils communiquent les ordres qu'il faut exécuter aux Anges, et à nous-mêmes par l'intermédiaire des Anges, qui ont pour office d'éclairer les hommes, suivant qu'il convient à chacun d'eux, sur les choses qui les concernent. C'est pour cela que les esprits du dernier ordre portent le nom générique d'Anges, qui leur appartient spécialement, parce que cet ordre a pour office de nous éclairer immédiatement. C'est aussi pour cette raison que le nom d'Archange est composé de deux autres; car Archange équivaut à *Prince-Ange*.

Saint Grégoire range encore dans un autre ordre les esprits célestes. Il place les Principautés dans la moyenne hiérarchie, immédiatement après les Dominations, et les Vertus parmi les esprits du dernier degré, avant les Archanges. Tout bien considéré, cependant, on voit que ces deux expositions diffèrent peu. Ce docteur, en effet, donne le nom de Principautés, non aux esprits préposés à la garde des nations, mais à ceux qui sont à la tête des bons esprits eux-mêmes, et qui président, en quelque sorte, à l'exécution des ministères que Dieu leur a confiés ; car il dit que le prince est le premier parmi les autres ; et nous avons

---

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens, et hoc ad ordinem pertinet *Angelorum*, de quibus Gregorius dicit [ibid.] quod infima nuntiant ; unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis, etc.* (*Psalm.* XC, 11).

Unde et Dionysius dicit quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque : cum Principatibus quidem, in quantum inferioribus Angelis ducatum præstant, nec immerito, quia quæ sunt propria in humanis secundum ea quæ sunt communia dispensari oportet ; cum Angelis vero, quia annuntiant Angelis et per Angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quæ ad eos pertinent secundum uniuscujusque analogiam ; propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi ; et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque ; dicuntur enim Archangeli, quasi *Principes-Angeli*.

Assignat autem et Gregorius aliter cœlestium spirituum ordinationem. Nam Principatus inter medios spiritus connumerat post Dominationes immediate ; Virtutes vero inter infimos, ante Archangelos. Sed diligenter inspicientibus utraque ordinatio in modico differt. Nam, secundum Gregorium, Principatus dicuntur, non qui gentibus præponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidentes in ministeriorum divinorum executione ; dicit enim quod principari est inter alios priorem exsistere ;

observé, dans la première explication, que cette fonction appartient à l'ordre des Vertus. Saint Grégoire réserve aux Vertus certaines opérations particulières, lorsque, dans un cas spécial, et en dehors de l'ordre commun, il est besoin d'un fait miraculeux; et pour cette raison, les Vertus paraissent assez bien placées parmi les esprits inférieurs.

On peut invoquer en faveur de ces deux ordres l'autorité de l'Apôtre. Il dit, dans son Épître aux Ephésiens : *Dieu a placé le Christ à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, de toute Puissance, de toute Vertu, de toute Domination* [Ephés., I, 20-21]. Dans ce passage, il observe une gradation ascendante et met les Puissances au-dessus des Principautés, les Vertus au-dessus des Puissances et les Dominations au-dessus des Vertus. C'est le même ordre que saint Denys a adopté. Parlant de Jésus-Christ, dans son Épître aux Colossiens, il s'exprime ainsi : *Soit le Trône, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, tout a été créé par lui et en lui* [Coloss., I, 16]. Ce second texte contient, au contraire, une gradation descendante qui commence par les Trônes; au-dessous des Trônes viennent les Dominations; au-dessous des Dominations sont les Principautés, et au-dessous des Principautés, les Puissances. C'est l'ordre que nous trouvons dans saint Grégoire. — Isaïe fait mention des Séraphins (12) et Ezéchiel des Chérubins (13). Saint Jude, dans son Épître Catholique, parle des

(12) Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et ea quæ sub ipso erant replebant templum. Seraphim stabant super illud : sex alæ uni, et sex alæ alteri; duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant. Et clamabant alter ad alterum, et dicebant : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum; plena est omnis terra gloria ejus (Isai., VI, 1-3).

(13) Similitudo quatuor animalium : et hic aspectus eorum, similitudo hominis in eis. Quatuor facies uni, et quatuor pennæ uni. Pedes eorum pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli, et scintillæ quasi aspectus æris candentis. Et manus

---

hoc autem, secundum assignationem antedictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere. Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quæ ad quasdam particulares operationes ordinantur, quum aliquo speciali casu præter communem ordinem oportet aliquid miraculose fieri; secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim : *Constituens illum,* scilicet Christum, *ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem* (*Ephes.*, I, 20-21); in quo patet quod, ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et, supra has, Virtutes, supra quas Dominationes collocavit; quem ordinem Dionysius observavit. Ad Colossenses autem loquens de Christo dicit : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt* (*Coloss.*, I, 16); in quo patet quod, Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit; quem ordinem Gregorius observavit. — De Seraphim autem fit mentio Isaiæ sexto; de Cherubim autem, Ezechielis primo; de Archangelis, in Catholica Judæ : *Quum Michael Archangelus*

Archanges en ces termes : *L'Archange Michel, dans la contestation qu'il eut avec le diable, touchant le corps de Moïse, etc.* [Jude, v. 9], et nous avons vu qu'il est question des Anges dans les Psaumes.

C'est une loi générale que, quand plusieurs puissances sont coordonnées, les puissances inférieures agissent sous l'influence de celle qui tient le premier rang. Par conséquent, l'ordre des Séraphins communique à tous les ordres inférieurs la faculté d'exécuter les choses qui sont dans ses attributions, et il en est de même des autres ordres.

CHAPITRE LXXXI.

Des rapports des hommes entre eux et avec les autres êtres.

L'âme humaine est au dernier degré dans l'ordre des substances intelligentes; car, ainsi que nous l'avons remarqué [ch. 80], lorsqu'elle s'instruit, l'ordre de la Providence divine ne lui apparaît que dans une sorte de connaissance générale [et confuse], et elle a besoin, pour découvrir clairement l'ordre établi entre les individus, d'être guidée par ces êtres mêmes dans lesquels la disposition de la Providence est déjà, pour ainsi dire, particularisée. Il a fallu pour cela qu'elle fût munie d'organes corporels, au moyen desquels elle pût puiser sa con-

hominis sub pennis eorum in quatuor partibus; et facies et pennas per quatuor partes habebant; junctæque erant pennæ eorum alterius ad alterum. Non revertebantur quum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur. Similitudo autem vultus eorum : facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quatuor; facies autem bovis a sinistris ipsorum quatuor, et facies aquilæ desuper ipsorum quatuor. Facies eorum, et pennæ eorum extentæ desuper : duæ pennæ singulorum jungebantur, et duæ tegebant corpora eorum. Et unumquodque coram facie sua ambulabat : ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur, nec revertebantur quum ambularent (Ezech., I, 5-12).

---

cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore, etc. (*Jud.*, v. 9); de Angelis autem, in Psalmis, ut dictum est.

Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt; unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere omnes inferiores ex virtute ipsius exsequuntur; et similiter etiam in aliis ordinibus est considerandum.

CAPUT LXXXI.

De ordinatione hominum ad invicem et ad alia.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanæ animæ infimum gradum habent; quia, sicut supra (c. 80) dictum est, in sui institutione, cognitionem ordinis Providentiæ divinæ in sola quadam universali



naissance dans les choses matérielles. Toutefois, à cause de la faiblesse de sa lumière intellectuelle, ce moyen ne lui suffit pas pour arriver à saisir parfaitement tout ce qui regarde l'homme, si une intelligence plus élevée ne l'aide en l'éclairant de sa lumière; et c'est une conséquence nécessaire du plan divin, suivant lequel les esprits inférieurs doivent recevoir des esprits supérieurs la perfection qui leur convient [ch. 79]. Cependant, parce que l'homme participe à un certain degré à la lumière intellectuelle, en vertu de l'ordre de la divine Providence, il a sous lui les brutes qui sont absolument privées de raison. De là cette parole de l'Écriture : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*, sous le rapport de l'intelligence, *et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes et à toute la terre* [Gen., I, 26].

Quoique les brutes soient sans intelligence, comme elles ont une certaine connaissance, dans l'ordre de la divine Providence, elles sont audessus des plantes et des autres êtres qui en sont privés. Nous le voyons par ce passage : *Voici que je vous ai donné toutes les herbes qui portent leur graine sur la terre et tous les arbres qui portent en eux-mêmes leur semence, chacun selon son espèce, afin qu'ils vous servent de nourriture et à tous les animaux de la terre* [Gen., I, 29-30].

S'il s'agit des êtres qui sont complétement dépourvus de connaissance, nous en voyons encore qui sont inférieurs à d'autres, parce que ces derniers ont une puissance d'action plus grande; car ils ne concourent pas avec la Providence à régler l'ordre, mais seulement à le réaliser.

---

cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis singularium cognitionem oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinæ Providentiæ jam particulariter institutus est, perducantur; unde oportuit quod haberent organa corporea, per quæ a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quæ ad hominem spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adjuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra (c. 79) ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei, secundum Providentiæ divinæ ordinem, subduntur animalia bruta, quæ de intellectu nullo modo participant; unde dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, scilicet secundum quod intellectum habet, *et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ* (Gen., I, 26).

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis et aliis quæ cognitione carent, secundum divinæ Providentiæ ordinem, præferuntur; unde dicitur : *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terræ* (Gen., I, 29-30).

Inter ea vero quæ penitus cognitione carent, unum subjacet alteri, secundum quod unum est altero potentius in agendo; non enim participant aliquid de dispositione Providentiæ, sed solum de executione.

L'homme étant doué d'intelligence, de sentiment et d'une force corporelle, ces facultés sont coordonnées en lui, en vertu d'une disposition de la Providence divine, conformément à l'ordre qui existe dans l'univers; car la force corporelle dépend de la vertu sensitive et de l'intelligence, en ce qu'elle exécute leurs commandements, et la vertu sensitive, à son tour, est assujétie à l'intelligence qui la domine et empêche ses excès.

Pour la même raison, les hommes eux-mêmes sont soumis à un certain ordre; car l'autorité appartient naturellement à ceux qui ont la prééminence de l'intelligence, et, selon la remarque d'Aristote, la nature paraît destiner à servir ceux qui ont l'intelligence peu développée et une force corporelle considérable (1). Salomon exprime la

(1) Quæcumque ex pluribus constant et unum quiddam commune fiunt, sive ex continuis, sive ex disjunctis, in eis omnibus elucet atque apparet id quod imperat et id quod imperio subjectum est. Atque hoc ex omni natura inanimatis inest; nam etiam in iis quæ sunt vitæ expertia, aliquod imperium est; verbi gratia, in concentibus, seu harmoniis. Sed hæc fortasse minus sunt hujus quæstionis propria, atque aliquanto alieniora et extra rem. Animal autem primum ex animo et corpore constat; quorum alter imperium gerit natura, alterum imperio paret. Oportet autem in iis quæ naturæ conveniunt et congruunt spectare naturæ vim, non in corruptis ac depravatis. Quare contemplari debemus hominem et animo et corpore optime affectum, in quo hoc apparet; nam vitiosorum et vitiose affectorum sæpenumero videatur corpus animo præesse atque imperare, propterea quod male et præter naturam affecti sunt. Licet igitur, quemadmodum dicimus, in animali primum cernere et herile imperium et civile. Animus enim in corpus imperium herile obtinet; mens autem in appetitum, civile et regium. In quibus perspicuum est, consentaneum esse naturæ atque expedire et corpori, animo servire, et ei animæ particulæ quæ ad motus suspiciendos valet mentis ejusque particulæ quæ ratione prædita est, imperio parere; juris æqualitatem autem, aut contrarium ejus quod diximus, omnibus esse detrimentosum. — Rursus in homine et in aliis animantibus similiter se res habet. Cicures enim bestiæ feris sunt meliores natura. His autem omnibus melius est hominis imperio subjectas esse; ita enim salutem adipiscuntur. Præterea mas cum femina comparatus melior est, hæc autem deterior; et ille quidem imperare, hæc autem imperio parere debet. Eodem modo se res habeat etiam in omnibus hominibus necesse est. Quicumque igitur tanto cæteris hominibus sunt inferiores ac deteriores, quanto animus corpori et homo feræ præstat (tales autem sunt ii quorum opus in usu corporis positum est, quorumque hoc unum est quod ab eis optimum proficisci potest), hi sunt servi natura, quibus melius est huic imperio parere; natura enim servus est is qui alterius esse potest; ideoque et alterius est; et qui eo usque rationis est particeps, quoad eam sentiat quidem ille, sed non habeat. Nam alia animalia, quum rationem non sentiant, affectibus inserviunt (Arist. *De republ.*, I, c. 5).

Quia vero homo habet intellectum et sensum et corporalem virtutem, hæc in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinæ Providentiæ dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur; nam virtus corporea subditur sensitivæ et intellectivæ virtuti, velut exsequens earum imperium; ipsa vero sensitiva potentia intellectivæ subditur, et sub ejus imperio continetur.

Ex eadem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur: nam illi qui intellectu præeminent naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur, instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica (I, c. 5); cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit : *Qui stultus est serviet sapienti* (*Proverb.*, XI, 29); et dicitur : *Provide de omni plebe viros sapientes* [*Vulgata*

même idée dans cette sentence : *L'insensé servira le sage* [Prov., XI, 29]; et il est dit ailleurs : *Choisissez dans tout le peuple des hommes sages et craignant Dieu..., qui, en tout temps, rendent la justice au peuple* [Exod., XVIII, 21-22]. Or, de même que les actions de l'homme sont désordonnées parce que l'intelligence obéit à la vertu sensitive, et que celle-ci, à cause d'une mauvaise disposition du corps, incline vers les mouvements corporels, comme l'exemple des boiteux nous le prouve, ainsi le désordre s'introduit dans le gouvernement humain lorsque celui qui a la direction des affaires ne doit pas son élévation à son intelligence, mais usurpe l'autorité par la force brutale, ou bien qu'une affection sensible porte les autres à la lui confier. Salomon signale ce désordre lorsqu'il dit : *Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, et qui semble venir de l'erreur du prince : c'est que l'insensé est élevé à une dignité sublime* [Ecclés., X, 5-6]. Ce désordre, cependant, ne détruit pas la Providence divine; car Dieu le permet, aussi bien que les autres maux, comme nous l'avons déjà remarqué, à cause de l'imperfection des agents inférieurs. Il ne renverse pas non plus complétement l'ordre de la nature, puisque l'autorité de ces hommes est chancelante si les conseils des sages ne viennent l'affermir. Aussi nous lisons dans l'Écriture : *Les pensées se fortifient par les conseils, et la guerre doit être conduite avec prudence* [Prov., XX, 18]. *L'homme sage est vaillant; l'homme habile est fort et puissant, parce qu'on entreprend la guerre avec prudence, et le salut sera où il y a beaucoup de conseils* [*ibid.*, XXIV, 5-6]. Et comme les conseillers dirigent ceux qui reçoivent leurs avis et les dominent en quelque sorte, il est dit que *le serviteur sage dominera les enfants insensés* [*ibid.*, XVII, 2].

---

potentes] *et timentes Deum..., qui judicent populum omni tempore* (*Exod.*, XVIII, 21-22). Sicut autem, in operibus unius hominis, ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis vero virtus, propter corporis indispositionem, trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet, ita, et in regimine humano, inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus præeminentiam aliquis præest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum præficitur; quamquidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit : *Est malum quod vidi sub sole quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi* (*Eccl.*, X, 5-6). Hujusmodi autem inordinatio divinam Providentiam non excludit; provenit enim ex permissione divina, propter defectum inferiorum agentium, sicut et de aliis malis superius dictum est. Neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur; nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur : *Cogitationes consiliis roborantur, et gubernaculis tractanda sunt bella* (*Prov.*, XX, 18); et : *Vir sapiens fortis est, et vir doctus robustus et validus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt* (ibid., XXIV, 5-6). Et, quia consilians regit eum qui consilium accipit et quodammodo ei dominatur, dicitur quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis* (ibid., XVII, 2).

Patet ergo quod divina Providentia om-

Il est donc évident que la Providence divine assujétit tous les êtres à un ordre, et ainsi se vérifie cette parole de l'Apôtre : *Ce qui est a été ordonné par Dieu* [Rom., XIII, 1].

CHAPITRE LXXXII.

Dieu régit les corps inférieurs par les corps supérieurs.

1° Il y a des substances intelligentes supérieures et des inférieures, et il en est de même des substances corporelles. Or, les substances intelligentes les plus élevées dirigent les autres, afin que la disposition arrêtée par la Providence se communique graduellement jusqu'aux êtres les plus vils [ch. 77 et suiv.]. Donc, pour la même raison, les corps supérieurs donnent aux corps inférieurs la disposition qui leur convient.

2° La forme d'un corps est d'autant plus parfaite que le lieu qu'il occupe est élevé. D'où il suit logiquement que le lieu supérieur est aussi le lieu de l'inférieur; car le propre de la forme, aussi bien que du lieu, est de contenir (1). Et ainsi, au point de vue de la forme, l'eau

(1) Le commentateur de saint Thomas, François de Sylvestre, explique ainsi ce passage : « Le saint Docteur tire son argument de la ressemblance ou du rapport qui existe entre la forme et le lieu, qui ont tous deux la propriété de contenir. Il raisonne ainsi : La forme et le lieu ont cela de commun qu'ils contiennent. Donc le lieu qui contient un autre lieu est plus près de la perfection de la forme. Or, le lieu supérieur contient le lieu inférieur. Donc sa forme est plus parfaite. — Nous devons observer que la forme et le lieu ne contiennent pas une chose de la même manière. Le lieu contient la quantité du corps et la renferme dans ses limites. La forme contient le corps formellement et virtuellement, en ce sens qu'elle lui donne l'être et détermine son espèce; car tant qu'il est revêtu de sa forme, il continue d'exister et son espèce ne varie pas; mais s'il en est dépouillé, il cesse d'exister et sort de l'espèce dont il faisait partie. »

---

nibus rebus ordinem imponit, ut sic verum sit quod dicit Apostolus : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt* (*Rom.*, XIII, 1).

CAPUT LXXXII.

Quod corpora inferiora reguntur a Deo per superiora.

1° Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiæ autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinæ Providentiæ proportionaliter descendat usque ad infima, sicut jam dictum est (c. 77 et seq.). Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

2° Amplius, Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius; et propter hoc rationabiliter locus su-

est plus parfaite que la terre, l'air l'est plus que l'eau, et le feu que l'air. Or, les corps célestes sont au-dessus de tous les corps, quant au lieu. Donc leur forme est plus parfaite que celle de tous les autres. Donc leur puissance d'action est aussi plus grande (2). Donc ils agissent sur les corps inférieurs, et, par conséquent, les mettent dans l'ordre convenable.

3° L'être qui est parfait dans sa nature, et sans aucune contrariété, est doué d'une puissance plus étendue que celui dont la nature ne se perfectionne que par des principes contraires; car la contrariété consiste dans les différences qui déterminent et restreignent le genre : c'est pourquoi l'intelligence étant universelle, il n'y a en elle aucune contrariété entre les espèces [intelligibles ou types] des contraires qu'elle saisit, puisque ces espèces sont ensemble [dans le même sujet]. Or, les corps célestes, qui n'ont pas de principes contraires, sont parfaits dans leurs natures; car ils ne sont ni légers, ni pesants, ni chauds, ni froids. Il en est autrement des corps inférieurs, dont les natures ne sont parfaites que si elles renferment quelque contrariété. Nous en avons la preuve dans le mouvement des uns et des autres. Rien, en effet, ne contrarie le mouvement circulaire [ou elliptique] des astres; aussi il ne peut y avoir en eux rien de forcé, tandis que les mouvements des corps inférieurs sont opposés : par exemple, les mouvements de haut en bas et de bas en haut. Donc les corps célestes ont une puissance plus étendue que les corps inférieurs. Or, les puissances univer-

(2) D'après ce principe, qu'un être ne peut agir qu'autant qu'il est en acte, et comme la forme est le principe de l'existence, plus la forme d'un être est parfaite, plus aussi son acte est parfait, et, par conséquent, sa puissance d'action est en raison directe de la perfection de sa forme.

---

perior est locus inferioris; nam formæ est continere, sicut loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua et ignis aere. Sed corpora cœlestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis; ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur.

3° Item, Quod est in sua natura perfectum, absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate; contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde, in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariæ, quum sint simul. Corpora autem cœlestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta; non sunt enim levia, neque sunt gravia, neque calida, neque frigida; corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis, nisi cum aliqua contrarietate; et hoc etiam motus eorum demonstrat; nam motui circulari corporum cœlestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motus autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo cœlestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivæ particularium, sicut ex dictis (c. 78)

selles donnent l'impulsion aux puissances particulières [ch. 78]. Donc les corps célestes meuvent et disposent les corps inférieurs.

4° Nous avons vu que les substances intelligentes régissent tous les autres êtres [ch. 78]. Or, les corps célestes ressemblent plus que les autres aux substances intelligentes, en ce qu'ils sont indestructibles. Ils en sont aussi plus rapprochés, puisqu'ils en reçoivent immédiatement le mouvement [liv. II, ch. 70; liv. III, ch. 80]. Donc ce sont eux qui dirigent les corps inférieurs.

5° Le premier principe du mouvement est nécessairement immobile [ou immuable]. Donc les êtres qui lui ressemblent davantage, sous ce rapport, doivent imprimer le mouvement aux autres. Or, les corps célestes sont moins éloignés de l'immobilité du premier principe que les corps inférieurs, puisqu'ils n'ont qu'une espèce de mouvement, savoir le mouvement local, au lieu que les autres sont assujétis à des mouvements [ou changements] de toute espèce. Donc les corps célestes meuvent et dirigent tous les corps inférieurs.

6° Le premier être de chaque genre est la cause de ceux qui viennent après lui. Or, le premier de tous les mouvements est celui du ciel :

1° Parce que le mouvement local est le premier de tous les mouvements; — et quant au temps, puisqu'il est le seul qui puisse durer toujours, comme Aristote le prouve (3); — et par sa nature, puisque

(3) Nunc dicamus motum infinitum aliquem esse posse, qui quidem unus sit et continuus; atque hunc esse conversionem..... Ipsam autem conversionem lationum omnium esse primam, perspicuum inde fieri potest. Omnis enim latio aut circularis est, aut recta. At hac quidem illas priores esse necesse est ; ex illis enim constat, ut patet. Recta vero circularis est prior; est enim simplex, perfectaque magis. Fieri igitur non potest ut super infinita linea recta quidquam feratur ; non est enim id in ratione rerum quod hoc pacto dicitur infinitum. At neque si esset, moveretur quidquam omnino ; non enim id fit quod impossibile est. Impossibile autem est, ut patet, transire quippiam infinitum. Ea vero latio quæ super finita recta linea fit, si reflectatur, composita erit profecto, duoque

patet. Corpora ergo cœlestia movent et disponunt corpora inferiora.

4° Adhuc, Ostensum est supra (c. 78) quod per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem cœlestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, in quantum sunt incorruptibilia; sunt etiam eis propinquiora, in quantum ab eis immediate moventur, ut supra ostensum est (l. II, c. 70; l. III, c. 80). Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

5° Præterea, Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiva. Corpora autem cœlestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora, quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur cœlestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum.

6° Amplius, Primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus cœli :

Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus; — et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Physicorum (c. 8 et 9); —

sans lui aucun autre mouvement ne peut se réaliser; car l'accroissement suppose toujours un changement préalable, qui a pour effet de convertir une chose qui était auparavant différente et de la rendre semblable, et ce changement est impossible sans un mouvement local antérieur, parce que le principe du changement ne peut le produire qu'autant qu'il se trouve actuellement plus rapproché du sujet qu'il ne l'était auparavant; — il est encore le premier sous le rapport de la perfection, parce que le mouvement local ne modifie pas un être dans ce qui lui est inhérent, mais seulement dans ce qui lui est extrinsèque, et, par conséquent, l'être qui le subit est déjà parfait.

2° Parce que le mouvement circulaire est le premier des mouvements locaux; — et quant au temps, puisqu'il est seul capable de durer toujours, ainsi qu'Aristote le démontre (4); — et par sa nature, puisque, comme on ne distingue en lui ni commencement, ni milieu, ni fin, sa durée tout entière en est comme le milieu; ce qui lui donne sur les autres l'avantage de la simplicité et de l'unité; — et aussi sous le rapport de la perfection, puisqu'il revient à son principe.

3° Parce que le mouvement céleste est le seul régulier et uniforme; car la vitesse augmente dans tous les mouvements des objets pesants et légers.

Donc le mouvement du ciel doit être la cause de tous les autres mouvements.

motus; si non reflectatur, imperfecta ac corruptibilis. At imperfecto perfectum, et incorruptibile corruptibili natura prius esse et ratione atque tempore constat. Is præterea motus qui perpetuus esse potest, prior est eo qui perpetuus esse nequit. At conversio quidem perpetua esse potest; cæterorum autem motuum nullus perpetuus esse potest; status enim fiat oportet; qui quum est, corruptus est jam ipse motus atque evanuit, etc. (Arist. *Phys.*, VIII, c. 8 et 9).

(4) Voyez la note précédente.

---

et naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum; non enim augmentatur aliquid nisi præexsistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi præexsistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius; — est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhærens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei jam perfectæ.

Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior: — et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Physicorum (c. 9); — et naturaliter, quia est magis simplex et unus, quum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium; — et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium.

Tertio, quia solus motus cœli invenitur semper regularis et uniformis; in motibus enim naturalibus gravium et levium, fit additio velocitatis.

Oportet ergo quod motus cœli causa sit omniorum aliorum motuum.

7° Adhuc, Sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet

7° Il y a le même rapport entre l'immobile relativement à tel mouvement et ce mouvement qu'entre l'immobile absolu et le mouvement absolu (5). Or, l'immobile [ou l'immuable] absolu est le principe de tout mouvement [liv. I, ch. 13]. Donc l'être qui est immobile relativement au changement est le principe de tout changement. Or, les astres sont les seuls corps inaltérables; car nous les voyons toujours dans le même état. Donc le corps céleste est la cause de tous les changements qui surviennent dans les êtres. Or, dans les substances inférieures, le changement est le principe de tous les mouvements; car la production et l'accroissement résultent d'un changement; et le principe générateur est le moteur essentiel dans le mouvement local des objets pesants et légers. Donc le ciel est la cause de tous les mouvements que subissent les corps inférieurs.

Donc, évidemment, Dieu régit les corps inférieurs par les corps supérieurs.

CHAPITRE LXXXIII.

Conclusion.

De toutes les démonstrations précédentes nous pouvons conclure que, pour ce qui regarde la détermination raisonnée de l'ordre qu'il convenait d'imposer à ses créatures, Dieu a tout réglé par lui-même.

(5) L'immobile relatif est un être qui ne peut être mû de telle manière. Le soleil, par exemple, répugne au mouvement rectiligne. L'immobile absolu n'admet aucune espèce de mouvement; le mobile absolu peut se mouvoir, quel que soit son mouvement.

---

immobile secundum hunc motum ad motum talem. Id autem quod est immobile simpliciter est principium omnis motus, ut supra (l. I, c. 13) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem est principium omnis alterationis. Corpora autem cœlestia sola inter corporalia sunt inalterabilia; quod demonstrat dispositio eorum, quæ semper eadem invenitur. Est ergo corpus cœleste causa omnis alterationis in his quæ alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus; nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium. Oportet ergo quod cœlum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora superiora reguntur.

CAPUT LXXXIII.

Epilogus prædictorum.

Ex omnibus autem his quæ ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus

Aussi, sur ce passage de Job : *Quel autre a-t-il mis à sa place au-dessus de l'univers qu'il a créé* [XXXIV, 13]? saint Grégoire fait cette réflexion : « Il gouverne par lui-même le monde qu'il a créé par lui-même » [*Moral. sur Job*]; et Boëce dit aussi : « Dieu a tout disposé seul et par « lui-même » [*Consol. de la philos.*, pros. XII]. Mais lorsqu'il s'agit de réaliser ce plan, Dieu gouverne les êtres inférieurs par les êtres supérieurs, les corps par les esprits, selon cette remarque de saint Gregoire : « Dans ce monde visible, rien ne peut être mis en ordre que par une « créature invisible » [*Dialog.*, IV]; les esprits inférieurs par les esprits supérieurs, ce qui fait dire à saint Denys : « Les essences intelligentes « du ciel s'éclairent d'abord elles-mêmes d'une lumière divine, et en- « suite elles font arriver jusqu'à nous la manifestation des choses qui « sont au-dessus de nous » [*Hierarch. céleste*, ch. 4]; et les corps inférieurs par les corps supérieurs, comme le même saint Denys l'exprime encore en ces termes : « Le soleil concourt à la production des corps « visibles; il les dispose à recevoir la vie, les nourrit, les fait croître, « les perfectionne, les purifie et les renouvelle » [*Noms divins*, ch. 4]. — Saint Augustin, considérant tous les êtres dans leur ensemble, dit : « De même que les corps les plus subtils, dont la puissance d'action « est plus développée, régissent, suivant un ordre déterminé, les corps « inférieurs les plus grossiers, ainsi tous les corps sont régis par un « esprit raisonnable d'où procède la vie, et l'esprit raisonnable qui, en « péchant, s'est éloigné de la justice, est soumis à l'esprit raisonnable « qui est demeuré juste » [*De la Trinité*, liv. III, ch. 3].

---

omnia per seipsum disponit; unde super illud : *Quem posuit alium super orbem, quem fabricatus est* (*Job*, XXXIV, 13)? dicit Gregorius : « Mundum quippe per seipsum re- « git qui per seipsum condidit » (*Moral. in Job*), et Boetius : « Deus per se solum « cuncta disponit » (*Consol. philos.*, pros. XII). Sed, quantum ad exsecutionem, inferiora per superiora dispensat : corporalia quidem, per spiritualia ; unde Gregorius dicit : « In hoc mundo visibili nihil nisi per « invisibilem creaturam disponi potest » (Dialog. IV); inferiores vero spiritus, per superiores; unde dicit Dionysius quod « cœ- « lestes essentiæ intellectuales primo in « seipsas divinam edunt illuminationem, et « in nos deferunt quæ supra nos sunt ma- « nifestationes » (Cœlest. Hier., c. 4); inferiora etiam corpora, per superiora; unde Dionysius dicit quod « sol ad generationem « visibilium corporum confert, et ad vitam « ipsa movet, et nutrit, et auget, et perfi- « cit, et mundat, et renovat » (de Divin. Nomin., c. 4). De his autem omnibus simul dicit Augustinus : « Quemadmodum « corpora grossiora [*edit. benedict.* crassiora] « et inferiora per subtiliora et potentiora « quodam ordine reguntur, ita omnia cor- « pora per spiritum vitæ rationalem, et « spiritus rationalis [*edit. benedict.* desertor « atque] peccator per spiritum rationalem « justum » (*De Trinitate*, l. III, c. 3).

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE II.

— SUITE. —

Des substances intellectuelles.

De l'union de l'âme et du corps.

De l'intelligence.

De l'âme.

Des substances séparées.

LIVRE III.

De la vision de Dieu, souverain bonheur.

De la Providence divine.

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — Impr. LACOUR ET C, rue Soufflot, 16



HISTOIRE GÉNÉRALE

DE L'ÉGLISE

DEPUIS LE COMMENCEMENT DE L'ÈRE CHRÉTIENNE JUSQU'A NOS JOURS,

Ouvrage revu par plusieurs Évêques,

PAR M. L'ABBÉ DARRAS,

Auteur de la *Légende de Notre-Dame.*

4 beaux vol. in-8 de 600 pages. — 22 fr.

J'ai lu presque en entier le premier volume de votre *Histoire générale de l'Église*, et, à part les taches légères que je vous ai signalées dans quelques-uns de ses détails, je n'ai que des félicitations à vous adresser sur ce travail. L'esprit en est excellent, la doctrine pure, la rédaction claire et naturelle.

C'est une innovation très heureuse d'avoir rangé par ordre de pontificats les faits de l'histoire de l'Église, comme on range souvent, par ordre de règnes, les événements écoulés dans un royaume; et ce qu'il y a de remarquable, c'est que cette classification, à laquelle vous vous êtes rigoureusement astreint, ne nuit aucunement aux vues d'ensemble que vous exposez fort à propos à la suite de chaque époque un peu considérable.

Votre ouvrage est, de plus, véritablement complet. On y voit, avec leurs physionomies distinctes, les Pères de l'Église et leurs écrits, les martyrs et leurs actes, les hérétiques et leurs nombreuses erreurs. L'Écriture-Sainte, le droit canon, et toute la discipline de l'Église, s'y trouvent également expliqués à l'occasion avec des développements convenables.

† P. L.
Évêque d'Arras.

NOUVELLES MÉDITATIONS,

POUR LE MOIS DE MARIE,

PAR M. L'ABBÉ CASTAN,

Docteur en théologie, chanoine honoraire de Paris, du clergé de la paroisse Saint-Sulpice, etc.

1 vol. in-12. — Prix : 2 fr.

L'auteur de ces *Méditations* a eu pour but principal de chercher dans la vie de la Mère de Dieu un enseignement certain et incontestable sur les points principaux de la vie chrétienne. Intimement convaincu que Marie, modèle des chrétiens, devait par les différentes phases de sa vie très variée, quoique très obscure et très humble, remplir seule les différentes instructions qui composent le Mois de Marie, il ne s'est pas éloigné de ce type divin. La simplicité, la modestie, l'amour de la retraite, la patience dans les maux, la divine charité, lui ont paru être les traits principaux de cette figure entièrement surnaturelle. Il n'a composé le Mois de Marie qu'après l'avoir prêché plusieurs fois dans les églises de Paris, et s'être ainsi rendu compte des sujets qu'il était le plus utile de traiter, et de la manière de les traiter la plus acceptée par les âmes pieuses.

Paris. — Impr. Lacour et Ce, rue Soufflot, 18.